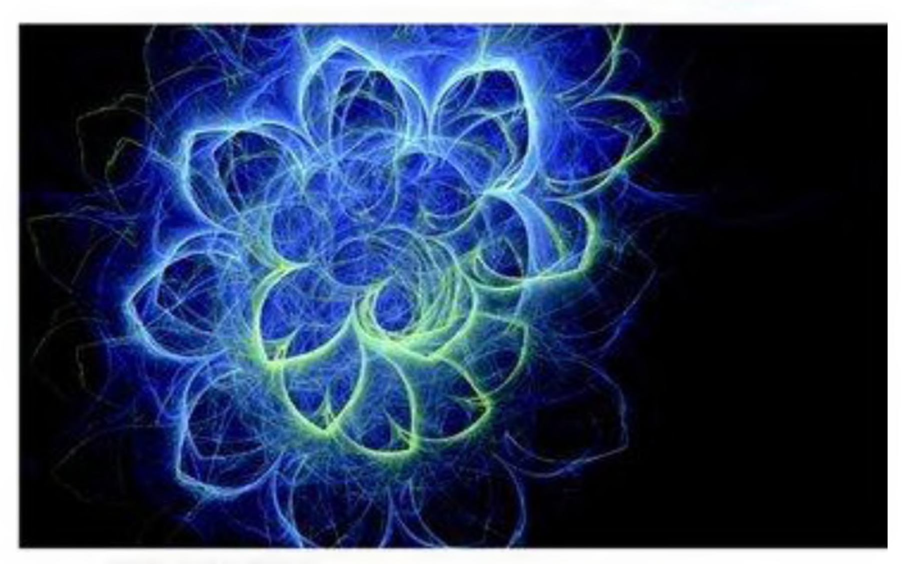
Crítica a la modernidad eurocentrada



Hugo Aníbal Busso

Crítica a la modernidad eurocentrada

En búsqueda de múltiples alternativas decoloniales

Busso

AGRADECIMIENTOS:

A todas estas personas, que por diferentes motivos, han hecho posible este libro. Siento que hacemos rizomas en la intensidad desde el corazón, la autenticidad y la acción que conecta y fuga al infinito…

Mara, Ivo y Sascha, por el amor que me dan todos los días

Mis padres y hermanos, Darío, Gustavo y Silvana, por el cariño y la libertad

A *Patrice Vermeren y Francisco Naishtat*, por la paciencia, dirección y apoyo en esta aventura e investigación filosófica

Bertrand Le fur, por la amistad y la disposición permanente

Romain Braun, por su siempre cálida amistad

Jérôme Fontana, por su generosidad y ayuda de una sutileza tan personal

Francisco Páez y María Felicidad, por su inagotable bondad y ayuda

Angélica Montes, por su actitud epicureana de cultivar y compartir el jardín filosófico

A *James Brodhurst*, por su colaboración y amistad

Kajuyali, en agradecimiento por las puertas abiertas

Ramón Grosfoguel, por saber comunicar y generar entusiasmo decolonial

Román Gómez, por abrir y enseñar su sendero

Juan Carlos Alarcón, por su amistad y espíritu solidario

Susana Roitman, por la amistad, el compromiso y el compañerismo

Alberto Valentinuzzi, amigo y lector paciente…

Nicolás Gory, amigo generoso y siempre presente

Jorge Tamargo Gonzales, por su generosidad, tenacidad y rigor

Mai Tram Vu

A *Elma Estrabou*, In Memorian, A *María Bournichon*, In Memorian



Contenido

Prólogo

La réalité qui s'est inventé au cours des siècles derniers et dont nous avons fait un principe, celle-là est en voie de disparition. [...] C'à quoi nous assistons derrière l'effacement du réel «objectif», c'est à la montée en puissance de la Réalité Intégrale, d'une Réalité Virtuelle qui repose sur la dérégulation du principe même de réalité.
Jean Baudrillard (2004 :11), *Le pacte de lucidité ou l'intelligence du mal.*

Este principio de milenio y los desafíos '*complejos*' que lo acompañan generan perplejidad, preguntas y polémicas que incumben de lleno a la filosofía y a las condiciones del saber/conocer general. Los contextos biopolíticos de incertidumbre del presente, dentro de las situaciones que caracterizan e identifican períodos históricos del '*sistema mundo*' con sus '*paradigmas*' subyacentes, están generando lo inesperado, desprendiéndose epistémica y políticamente de '*la colonialidad del poder global*', generado por la expansión europea desde el siglo XVI. Reflejándose en representaciones de mundo y en filosofías que promueven a la vez miedo, valores auténticos, estéticas y morales particulares, incitan la valentía de explorar alternativas epistémicas y posibilidades políticas '*decoloniales*', frente a la asfixiante reacomodación de fuerzas del 'sistema mundo moderno'[1].

[1] La crisis energética, alimentaria y financiera de principios de milenio, sumado al cambio climático y la sobre-población mundial hace reflexionar a la comunidad asociativa, científica, política., etc. Immanuel Wallerstein (2001: 152) escribe en 1995, en el marco de un coloquio de sociología en Italia: "*Podemos afirmar que es poco probable que el sistema histórico presente dure mucho más (quizá cincuenta años como máximo*). *¿Pero qué vendrá a reemplazarlo?"*.
Pascal Lamy, director de la OMC, en marzo del 2009 ante la pregunta ¿Es sostenible el sistema capitalista actual? responde: "*El modelo de crecimiento sobre que hemos vivido estos años difícilmente se puede mantener por razones económicas y ecológicas.*" (*El País, suplemento* "Negocios", 29 de marzo 2009: 12, España).
Hacemos referencia a dos personajes de ámbitos diferentes, académico y político-institucional, a la vez, dos fuentes (investigación científica y periodística –reportaje-). Nos interesa resaltar lo que "flota" en el ambiente político-cultural occidental, periférico y central, desde las interpretaciones de investigadores y actores político-institucionales de referencia, aun en formato de ensayo y reportaje. Este escrito/ensayo

Las instituciones del saber eurocéntrico, validadas y legitimadas científicamente, no van a la vanguardia de estas mutaciones paradigmáticas, solo reflejan este conflicto filosófico en su interior. En la mayoría de los casos, la institucionalización del saber y poder actual con sus diferentes formas y modos son los guardianes conservadores del final de las certezas modernas, en curso de descomposición[2].

Los supuestos básicos de '*la modernidad'*, es decir la creencia en la razón y el privilegio de la acción racional, favorecidos por la instauración de los derechos individuales -inherentes a cada persona e independientes de la raza, el sexo y la procedencia-, son revisados en su veracidad utópica por la crítica filosófica de todas las latitudes. El presente parece ser simultáneamente lo que los Aymaras denominan "*Pachakuti*"[3], algo así como una inversión y desorden. Para Silvia Rivera Cusicanqui (2010) significa "*[...] la revuelta o vuelco del espacio tiempo, con la que se inauguran largos ciclos de catástrofes o renovación del cosmos".* Desde esta perspectiva, es el punto ciego epistémico y la batalla política para las ciencias sociales y la filosofía. Los puntos de coordinación, separación y conjunción entre los espacios cognitivos, estéticos y morales han colapsado y desaparecido en su forma renacentista, moderna e ilustrada original[4]. Los mapas ptolemaicos del universo fueron cambiados por la perspectiva copernicana, relativizados por Einstein que modificó y relativizó la idea de centro, de tiempo y la relación orden/desorden. Al igual que en astronomía, una revolución epistemológica se solicita, se predice y se pronostica como necesaria en la comunidad académica, científica-social. Las categorías y conceptos puestos en cuestión conciernen a los límites de su propia identidad y especificidad, para la comprensión y explicación de la 'sociedad' humana y sus imaginarios. Los obstáculos auto-condicionados y

---

tomará fuentes periodísticas, ya que el presente inmediato aun no ha pasado -cual búho de minerva hegeliano que levanta vuelo luego de haber pasado ya el día- a formato y rigor de investigación científica y filosófica. En general, en muchos casos las investigaciones y reflexiones están a nivel de ensayo y formulaciones provisorias.

2 Schnitman: 1995; Morin 1988, 1998, 1999; Castoriadis, 1998; Lander: 2000; Dussel, 2002; Wallerstein: 2001; Bauman, 2004; Miller: 2006; Castro Gómez y Grosfoguel, 2007.

3 Literalmente significa "*El mundo se da vuelta*". Es decir, un espacio-tiempo de "Pachakuti", que alude en la comunidad a una situación social de trastrocamiento de lo que hasta entonces había sido admitido como normal y cotidiano. La conquista y la "emancipación" de los últimos siglos, fueron para los pueblos andinos verdaderas "Pachakutis", en tanto desorden del mundo propio y arribo e imposición de otro. El presente en transformación es también considerado como 'Pachakuti', en la concepción de la instauración paulatina, lenta y sostenida de un nuevo tipo de "orden", que tiene entonces al "desorden" como "natural" y necesario.

4 Ver Bauman, 2004: 261; Baudrillard, 2004.

condicionantes de raíz moderna eurocentrada alcanzan el núcleo duro paradigmático, poniendo en duda las ideas mismas de 'sociedad', 'sujeto', 'objetividad' y lo 'real'.

La violencia desencadenada en la arena política internacional del presente genera nuevas preguntas acerca de la relación entre guerra y política. Delinea de otro modo la noción de "frontera", ya que la guerra no queda neutralizada por ella, perdiendo así la razón de ser heredada, en sentido político-jurídico moderno/colonial. La ubicuidad de la guerra actual, va relacionando transversalmente los conceptos y categorías de *territorio, terror y tecnología,* y motivó posiblemente la pregunta que se hizo Jacques Derrida[5], más allá del derrumbe de las torres gemelas en Nueva York: *¿puede ser comprendido como "guerra" en el sentido moderno, desde la perspectiva convencional de enfrentamiento de Estados-Naciones?* La autoinmolación de los 19 jóvenes árabes-musulmanes en septiembre del 2001, que estrellaron aviones comerciales en edificios estadounidenses, nos lleva a ampliar la pregunta del filósofo nacido en Argelia: ¿son un acto suicida novedoso para una nueva forma de política guerrera[6] y/o un ensayo liberador que niegan la "barbarie" occidental eurocentrada/moderna de la OTAN?

Fantasmas post guerra fría

El presente de América Latina, contextualizada dentro de las mutaciones sistémicas del capitalismo mundial, yuxtapuesto a sus configuraciones y alternativas futuras, están en nuestro centro de indagación. Estos contextos e intentos históricos post- guerra fría de construir un nuevo orden mundial y delinear una "contra-contrarreforma" al credo/ilusión absolutista del 'libre

[5] *Manière de voir* n° 104, 2009, Pag 94 *Le monde Diplomatrique*. Extracto del libro *Le concept 11 septembre*, Galilée, París 2004.

[6] "*El suicidio como acto de protesta política extrema no es una novedad. En 1904 los holandeses desembarcaron en la isla de Bali para someterla al dominio colonial. La población hinduista, orgullosa de su propia diversidad en el archipiélago, se opuso con fuerza a la invasión holandesa. Tras varios incidentes, los holandeses se aprestaban a atacar el palacio real de Denpasar. Vestidos de blanco, el rajá y su corte marcharon al encuentro de los holandeses, pero a poca distancia de los invasores, todos los hombres que seguían al rey extrajeron sus espadas y se las clavaron en el pecho, cumpliendo un suicidio ritual que en idioma balinés se denomina puputan. Más de novecientos hombres quedaron en el terreno, bajo la mirada atónita de los invasores. El efecto del episodio fue traumático para la conciencia del pueblo holandés, y dio inicio a la crisis de las políticas colonialistas de ese país.*" Franco Berardi, Archipiélago, nº 79, España.

mercado'[7], siguen siendo contados y analizados por palabras y categorías interpretativas de otros "paisajes mentales". Estos *paisajes/contextos/ representaciones* cognitivos, estéticos y morales se convulsionan, se combinan y se trasmutan intensamente, como una forma de respuestas a preguntas y a desafíos de comunidades con sus historias e imaginarios. El fracaso militar aliado en Irak[8], el colapso financiero en Estados Unidos en 2008 y la intervención del Estado con fondos públicos (con casi un billón de dólares), hacen caer -como al muro de Berlín- el dogma doctrinario liberal hegemónico[9]. Revelando así, en doble vía, primero *la ilusión y falacia del "libre mercado"* (al igual que la sociedad, según Amartya Sen, no son procesos "autorregulados"). Por la otra vía, *la legitimidad ética del 'sistema mundo'*, con su modo particular de de funcionamiento y perspectiva de desarrollo, el capitalismo[10]. Para muchos investigadores, asistimos al fin de un ciclo hegemonizado por el *capitalismo neoliberal* abierto de *libre mercado*, con un discurso de escaso control estatal, pero en realidad con una fuerte intervención y control post crisis financiera del 2008, poniéndose fin entonces a la fe en las bondades de la mundialización económica[11].

"El fantasma que agita el mundo" para las élites de la economía política, en la primera década del tercer milenio, parece ser el regreso aparentemente ineluctable del 'proteccionismo económico' –dificultades casi insuperables en la

[7] Esta idea es sugerida por el estadounidense Paul Krugman, premio Nobel de economía en "*El mundo necesita ahora una contra-contrarreforma contra el absolutismo del libre mercado*" *El País*, 19 de octubre de 2008, suplemento económico *Negocios*, Págs. 10-16.
[8] Escribe John Arquilla (profesor de la Escuela de post graduados de la Marina de Estados Unidos) un articulo "Las nuevas reglas de la guerra", donde comienza diciendo: "*Cada día, el ejercito de Estados Unidos gasta 1.750 millones de dólares (unos 1.300 millones de euros), gran parte de ellos en grandes buques, armas y batallones, que no solo no son necesarios para ganar las guerras actuales, sino que seguramente serán el instrumento equivocado para librar las futuras*." , In Revista Foregein Policy n° 10 (2010: 53), España.
[9] Aún para los alumnos ejemplares y "modélicos" dentro de la perspectiva neoliberal, como el caso de Irlanda a finales del 2010, con la obligada asistencia y « salvataje » financiero de la UE.
[10] La crisis de 1929 dejó un saldo de 80 millones de pobres en el mundo. Actualmente en contextos de mundialización económica, hay más de 1.000 millones de pobres, siendo que las posibilidades técnicas de conexión informativa y educativa son muy superiores, por no decir incomparables en sus diferencias y posibilidades con las del pasado próximo.
[11] Sin embargo, las bases del nuevo ciclo hegemónico llamado "neoliberal" para asegurar la autonomía del poder global se revelo como una quimera, ya que tuvo a los Estados Nacionales como la correa de transmisión de sus pretensiones estratégicas. Los Estados Latinoamericanos fueron el motor de la desregulación, la liberalización y las privatizaciones, haciendo imponerse a los poderes ejecutivos -en muchos casos para asegurar los acuerdos del *Consensus de Washington*- sobre lo poderes legislativos y la voluntad democrática expresa de sus sociedades. Los decretos de "*necesidad y urgencia*" fueron ejemplares y patéticos por ejemplo, en el periodo 89-99 en Argentina y en el periodo del presidente Fujimori en Perú. Las instancias supranacionales como el FMI y el Banco Mundial son para Thwaites Rey (2010: 3) *"[...] prolongaciones estatales de los Estados Unidos y del grupo de los siete (G7)"*.

ronda de Doha, subidas de un tercio de los aranceles de importación, subsidios a sectores parciales como el automóvil, cambios legislativos que endurecen y entorpecen las condiciones de exportación, etc.-. Esto es lo que se constata, paradójicamente, en medio de las prédicas y sugerencias estratégicas de salvaguardar el "libre mercado" en el G20, la OMC, el BM y el FMI: es decir, sin una fuerte intervención estatal, la '*mundialización económica*' sería inviable. Por otro lado, los polémicos "aranceles verdes", que algunos países en Europa y Estados Unidos quieren imponer sobre todo a China e India, plantea la pregunta e impone una dicotomía polémica en los encuentros como Copenhague (2009) o las reuniones de negociación de la OMC: ¿qué es lo más importante, las reglas económicas, o salvaguardar el planeta y las generaciones -humanas y no humanas- futuras? Estos dilemas, aporías y paradojas connotan, evidentemente, mucho más que una discusión académica disciplinar, vinculada a las ciencias políticas y económicas. Ponen en cuestión los principios rectores que organizaban la inteligibilidad, en sentido filosófico, es decir los supuestos paradigmáticos hegemónicos en los que se apoyan los axiomas auto-evidentes, y en los que se legitiman aun la *episteme* y la *doxa* moderna eurocentrada.

Consecuencias anticipadas, postales del futuro. *¿El punto de asymptote del 'sistema mundo'?*

"*Cuando el sistema se aleja del equilibrio, asistimos al surgimiento de nuevos estados de la materia cuyas propiedades contrastan marcadamente con los estados de equilibrio.*"
Ilya **Prigogine**, "¿El fin de la ciencia?" (In Schnitman 1995: 47)

El pensamiento filosófico latinoamericano, desde la herencia pre-hispánica, católica y moderna ilustrada, sobrellevó anticipadamente las consecuencias de la perspectiva cognitiva conocida como 'eurocentrismo', sufriendo con creces las ideologías redentoras "universalistas" modernas[12]. Esta corriente geo-culturalmente situada, parece moverse en la tensión

[12] Señala Zygmut Bauman (2004: 258): "*La época moderna fue fundada sobre el genocidio y se ha abierto paso a través de más genocidios.*"

histórica de su propia búsqueda de valores e ideales. En primer lugar, después de las luchas políticas por su liberación y emancipación de España y Portugal en el siglo XIX que pretendieron construir soberanías, ciudadanías y repúblicas en el contexto de una gran diversidad (económica, jurídica, política, étnica, religiosa, lingüística, cultural) y con la declaración de *los derechos del hombre*. Luego, por los procesos de 'modernización' económica e institucional del siglo XX. Y finalmente, en la actualidad, por la crisis de los valores democráticos e ideales republicanos que hace dos siglos incitaron a la emancipación de España y Portugal, y que son concomitantes con las paradojas y desafíos que implica la mundialización económica-financiera en curso -es decir, la hegemonía cultural de "occidente" en la difusión del desarrollo económico, basado en la naturalización del modelo capitalista de "libre mercado"[13]-.

La relación de dominación ha pasado de Estados Unidos a la interdependencia con la economía globalizada. La crisis de este modelo o 'sistema mundo' –la democracia, el modelo capitalista de desarrollo y el poder político- aparece como su reverso dual, complementario y necesario. De hecho, el presente encuentra la paradoja que el sistema capitalista está estructurado y vertebrado por el sistema de las finanzas internacionales. Por otro lado, la crisis financiera ha provocado un frenazo en seco de los flujos internacionales de capital, lo que en el mundo económico-financiero se denomina informalmente

[13] Este debate convoca a la reflexión filosófica, compartida a cada lado del atlántico. En octubre del 2007, Francisco Naishtat organizó un seminario "*Philosophie et mondialisation. Crise de la contestation politique et retrait du sens*", con diversos filósofos e investigadores en el Colegio Internacional de Filosofía. En la presentación del motivo de la convocatoria y debate, señalaba: «… *à présent, il s'agit de mettre en avant la crise du politique à partir d'une certaine crise du langage de la contestation politique qui semble globalement atteint d'un manque radical de sens, ce qui n'est d'ailleurs pas étranger aux phénomènes analysés précédemment concernant l'historicité et la mondialisation. C'est toujours à partir d'une conscience de crise radicale de la cité que la philosophie s'est autorisée, depuis les Grecs, une ouverture sur le politique. Dans le cadre de la mondialisation contemporaine c'est avant tout le langage de la contestation politique qui semble en perte de signification. Cela fait déjà longtemps que les notions de projet, sujet, classe, idéologie, liberté, utopie, action , émancipation et révolution, qui ont articulé les conditions de la contestation politique pendant les derniers deux cents ans, se sont vidées de leur contenu politique, suite à leur déracinement historique et à l'effondrement des philosophies de l'histoire. Cependant, il semblait possible de réarticuler le langage de la contestation politique sur des bases post-métaphysiques et au delà de toute ontologie de l'histoire. Les notions de résistance, pluralité, différence, altérité et subjectivation politique, aussi différents que soient leurs registres sémantiques, ont fourni aux langages contestataires un cadre alternatif à la vieille métaphysique du sujet. Pourtant ces nouveaux cadres discursifs n'ont pas permis de dégager un sens politique qui permette de contrer herméneutiquement les processus systémiques en cours. Ils ne semblent pas pouvoir offrir un horizon d'espérance et d'utopies face au fait accompli de la mondialisation et face à la naturalisation du marché global.* » Se retomó la discusión en París junio de 2009 en la Journée d'études, hecha por un conjunto de filósofos e investigadores bajo la convocatoria « *Quel sujet du politique?* ». Los temas se centraban en sobre la mutación política actual y los nuevos sujetos de la política.

"des-globalización" financiera. Entonces, si el sistema financiero dejó de ser actor secundario y un mecanismo auxiliar del capitalismo, siendo ahora actor principal respecto al capital productivo, es de esperar por necesidad interna del sistema mismo, que los "mercados" –que es la forma y eufemismo en que se ampara el capital financiero- manden por sobre los gobiernos[14]. Siendo la democracia, entonces, una fachada que genera "consenso" a la transferencia ininterrumpida de capital y "salvatajes necesarios" a unos pocos grupos transnacionales, geopolíticamente restringidos y privilegiados de los beneficios producidos colectivamente.

Según el presidente del Instituto de investigación económica (IFO) de la UE Hans-Werner Sinn[15], Estados Unidos ha terminado el mejor periodo de su historia y empieza un nuevo régimen, en el que decrecerán en relación a las potencias emergentes como Rusia, India, China[16] y Brasil. Teniendo en cuenta la transformación holística de las relaciones de fuerzas actuales en la región y en el mundo -particularmente pensamos en China, que de hecho plantea a comienzos del tercer milenio, la posibilidad de una modernidad autoritaria no occidental[17]-, nos surge la pregunta: ¿es el modelo del 'capitalismo liberal autoritario' una posibilidad hegemónica positiva para tener un concierto de bloques regionales, naciones estables y duraderas, para solucionar el desorden bi/ multipolar del presente? O dicho desde otra perspectiva, el proceso de valorización del capital, en cuanto proceso social y público que excede la industria e incorpora al conocimiento colectivo como variable diferencial determinante, ¿hasta dónde resiste su apropiación privada por minorías privilegiadas? El cruce de caminos se bifurcan en paradojas, aporías y contradicciones, estallando en su 'complejidad', que se resume en la preocupación ética principal: *el cuidado de lo viviente para las generaciones actuales y futuras*.

[14] En el 2009, según el consultor y sociólogo José Luis de Zárraga, "[…] *los activos de las cincuenta mayores corporaciones financieras transnacionales sumaban 54 billones de dólares, triplicando el PIB de la Unión Europea.*" (*Público*, 23/01/2011, Pág. 7, España)

[15] Reportaje en *El País*, suplemento económico "Negocios", 23/11/2008. España.

[16] China no solo cambia de posición en el ranking de potencias mundiales a principios de milenio, sino que se convirtió en 2008 en el segundo socio comercial de América Latina, siendo el primero Estados Unidos. Las estadísticas dicen que en 1995 el intercambio comercial entre la región latinoamericana y China era de 8.400 millones de dólares. En 2008 superó los 100.000 millones. De hecho a influencia de Estados Unidos en la definición de políticas se ve menguada por el liderazgo consensual de Brasil en el Sur del continente en la primera década del siglo.

[17] En medio de su exponencial crecimiento económico, influencia política internacional e integración de centenares de millones de personas al sistema productivo y de consumo, se suicidan más de 200.000 personas al año.

El divorcio cada vez más marcado entre autarquía política y autarquía económica en el espacio delimitado por los Estados Naciones mueve a pensar, paradójica y prospectivamente, en el corto plazo la re-espacialización/territorialización de la bio-geopolítica, sus formas institucionales y la recomposición de fuerzas políticas del Estado, el mercado y la sociedad civil. A mayor circulación de capitales y mercancías se requiere mayor dilución de los límites y controles modernos del Estado Nación, y a la vez, mayor ingerencia gendarme del Estado nación para la "libre circulación" y devoción cuidadosa al mercado mundial, desde ese territorio[18]. Pero es de destacar, que comparativamente entre el Sur "periférico" y el Norte, esto acontece de formas diferentes[19]. Diferencia que no lo señalan ni Bauman ni los investigadores del capitalismo central en la literatura reciente acerca de los espacios y procesos de cambio, sobre los cuales ejercen la soberanía[20] los Estados-Naciones-.

La idea de una "nueva filosofía"[21] o la recreación de epistemologías e 'imaginarios otros'[22], externos al paradigma de la totalidad occidental moderna[23] y que idealmente proclame su sueño '*decolonial*'[24], traspasando la idea de Grecia democrática-razonable, la Jerusalén revelada autoritaria y que retome

[18] Escribe Zygmunt Bauman (2004: 264): "*Paradójicamente, en la época de la economía cosmopolita, la territorialidad de la soberanía política se convierte en un factor principal para el libre movimiento de capital y mercancías.*"
[19] Thwaites Rey, 2010: 4.
[20] Para Grosfoguel (2009: 16) "*Las periferias nunca contaron con la soberanías de los centros siendo siempre sometidas o subordinadas a las metrópolis por diversos mecanismos de coerción colonial o neo-colonial que incluyen desde las invasiones militares directas hasta los bloqueos comerciales*".
[21] Que no es más que una forma de decir, ya que estas metamorfosis y alteraciones no surgen de la nada, sino que son históricamente procesos y resultados de las condiciones contextuales del presente y de los imaginarios culturales. Nuevo pensar, que es la aceptación de la idea polimorfa de múltiples juegos de lenguajes y la posibilidad de un exterior o "afuera plegado", articulados en contextos de laxitud de las pretensiones logo-eurocéntricas del discurso moderno, ligado a ideas y valores que están desacreditarlos de su sentido original (progreso, desarrollo, la superioridad de la racionalidad europea – que legitima el pasado colonial-, etc.).
Walter Mignolo habla de "border thinking", discutiendo los aportes de la crítica post-estructuralista (Foucault, Deleuze, Derrida) a la modernidad, y los aportes desde el modo de pensar diferente, como el caso de los Zapatistas (EZLN), que sería un mestizaje de diferentes pensamientos, ideologías, prácticas e imaginarios, que generan una crítica externa y subalterna de la modernidad.
[22] Tal como lo sostienen a lo largo de las reflexiones filosóficas de Dussel (2002) y las investigaciones socio-históricas de Quijano, Mignolo, 2001; 2007; Castro Gómez y Grosfoguel, 2007.
[23] Ver Morin: 1998; Dussel: 2003 a, 2003 b.
[24] *"El pensar des-colonial re-surge, a su manera y en distintas historias locales, con la expansión imperial de Inglaterra y Francia, en Asia y África, a partir de finales del siglo XVIII: Mahatma Gandhi en India, Amilcar Cabral en las colonias portuguesas de África, Aimé Césaire y Frantz Fanon a partir de la experiencia de la colonización francesa en Martinica, Fausto Reinaga a partir de la experiencia de la larga historia colonial de Bolivia, Gloria Anzaldúa, recogiendo la experiencia de la colonialidad entre las latinas/os en Estados Unidos, etcétera".* Walter Mignolo, dijo esto en una conferencia en Chile, *El pensamiento descolonial*, ver en http://666ismocritico.wordpress.com/2009/02/16/walter-mignolo-el-pensamiento-descolonial/

incendiariamente los valores modernos -y los golpee con el mazo crítico de la libertad irrenunciable e irreverente-, parece ser un deseo crítico-negativo, más allá del peligro y las consecuencias conocidas de la modernidad "civilizadora", el capitalismo[25] depredador y el comunitarismo "cerrado"[26] (anti-moderno/progresista). Podría sumarse a estas ideas la expectativa de una sabiduría que no menosprecie ni imponga jerarquías (epistémica, lingüística, pedagógica, estética, de clase, de género, etno-racial) a los saberes subalternos de las tradiciones de los márgenes de la modernidad eurocéntrica, silenciadas y olvidas en contextos de 'colonialidad global' como sugiere Grosfoguel (2009), de 'mestizaje' según Gruzinski (1999) e 'hibridación' cultural'[27]. Haciendo sinergia con ellas sería, en todo caso, más beneficioso. Es decir, sinergia y apertura con lo más "sagrado" y particular de su verdad pluri-versal, su relación y cuidado del ambiente. Esto podría completar el cuadro de "lo nuevo"[28], incorporando la '*utopística*' sugerida por Immanuel Wallerstein, junto a una posibilidad analítica, deseable y de factibillidad tendencial 'prospectiva'. Si éstos podrían ser unos de los tantos sueños y utopías, es muy probable que señalen algunas dificultades e imposibilidades momentáneas (de aspirar a otra vida y relación en el mundo, más allá del utilitarismo y del fetichismo consumista), de redefinir lo que hay en común (en el "nosotros" como alargamiento y superación del yo individual) y de lo que debe protegerse la sociedad, para encontrar la Isla de 'Utopía', la Jerusalén Celeste, la 'hipótesis comunista', la 'trans-modernidad' latinoamericana, la constricción de emisiones de gases de efecto invernadero. O más "simplemente", la reducción

---

[25] Es difuso conceptualmente hablar de "*capitalismo*" en singular, ya que no es una identidad ni homogénea ni delimitada, es más bien un proceso complejo multifacético con diversas configuraciones. Lo utilizaremos sin embargo en singular a lo largo del escrito, remitiendo siempre a la dificultad aludida. Una síntesis de esta temática puede verse en Fernando Coronil (In Lander, 2000: 87-111).

[26] De hecho, la globalización liberal no hace más que alimentar el fundamentalismo populista y sus versiones "comunitaristas" y fundamentalistas, que son en definitiva, partes del mismo juego.

[27] El termino "*cultura*", en tanto noción occidental (al igual que "*religión*"), relacionada a las transformaciones históricas y alteraciones en los imaginarios, contiene sentidos diversos. La definiremos en primera instancia como formas de existencia, acompañada por la imagen que una sociedad tiene de sí misma, de su devenir y de su historia. Toda cultura es hibrida o mixta, no hay culturas "puras". García Canclini (1997; 2000) agrega la distinción entre diferentes circuitos socioculturales como el histórico-cultural, la cultura de élites o elitista y finalmente, la comunicación de masas. Pero es mejor desconfiar de la palabra "*cultura*", utilizada sustantivamente por generaciones de sociólogos, antropólogos, historiadores y filósofos, que parece hablar de algo "monolítico", particular y termina en su vaguedad, confundiendo su alcance y sentido. La '*Filosofía de la liberación'* distingue diferentes tipos de cultura interrelacionadas, como ser: *burguesa, ilustrada, proletaria, popular, nacional, de masas, multinacional, imperial,* entre otras.

[28] La teoría postcolonial es un resultado de la interpretación y el análisis de las luchas entre la cultura imperial dominante y los saberes subalternos (locales y regionales). Este proceso dio lugar a un fenómeno que ha sido conceptualizado en términos de "*mestizaje*", "*hibrides*" o "*transculturación*".

de la inequidad en América Latina donde, según Bernardo Klisberg[29], el 10 % más rico tiene 40 veces más que el 10 % más pobre, frente a 10 en España y 6 en Noruega.

'Prospectiva', 'utopística' y 'Réalité intégrale'.

C'est la meurtre du signe que fraie la voiea à la Réalité Intégrale
Jean Baudrillard, *Le pacte de lucidité ou la intellligence du mal*, (2004: 57)

El malestar occidental, más allá de Freud y de la cultura, involucra los modos en que hemos construido nuestro conocimiento y la sospecha de los supuestos y 'paradigmas'[30] que los han sostenido, induciendo a un "mundo". Immanuel Wallerstein[31] cree que "*…los próximos veinticinco-cincuenta años serán terribles en términos de relaciones sociales humanas el periodo de desintegración de nuestro sistema social histórico y de transición hacia una alternativa incierta, también creo que los próximos veinticinco-cincuenta años serán excepcionalmente estimulantes en el mundo del saber*".

Los desafíos políticos-epistémicos se multiplican, imbricándose unívocamente la paradoja recursiva entre pensamiento y acción política, acontecimientos que se manifiestan directamente sobre la multiplicidad viviente y en las '*jerarquías coloniales globales*'[32]. Los objetivos fijados en L'Aquila en julio del 2009 por el G8 de reducir el 80 % de las emisiones de CO_2 en los próximos años, es un desafío que no solo compromete e involucra la vida en la tierra, sino que muestra las variaciones de las dos últimas décadas en la toma de conciencia de la comunidad científica, los lideres políticos y la ciudadanía

[29] Asesor principal del PNUD para América Latina y el Caribe. Ver artículo "Pobreza" In *Foregein Policy* n° 37, Febrero 2010, Págs. 23-30, España.
[30] La connotación y la eficacia del término 'paradigma' está puesta en duda en la comunidad académica de las ciencias sociales y la filosofía de las ciencias, por su ambigüedad, laxitud e indeterminación. Utilizamos en este escrito la definición de 'paradigma' propuesta por Edgard Morin (1998: 216): "*Designa, bien sea el principio, el modelo o regla general; bien sea el conjunto de las representaciones, creencias, ideas, que ilustran de forma ejemplar o que ilustran los casos ejemplares.*"
[31] 2001:248.
[32] Grosfoguel (2009) sitúa, como veremos más adelante, 11 jerarquías donde opera el capitalismo histórico: *división del trabajo, estados dominantes y dominados, de clase, etno-racial*, entre otras. "

sobre la situación ambiental. En relación a la cumbre de Río, Kyoto, la cumbre en Heiligeindamm (2007) y Copenhague (2009), la evolución de los compromisos y las urgencias son progresivamente notables en consonancia con la visión catastrofista y desesperada de lo que puede acontecer.

El malestar del hombre contemporáneo, o la sensación apocalíptica que la filosofía intenta responder[33], parece reflejarse en *la cultura moderna occidental*[34] en la separación continua entre la racionalidad del sistema y la subjetivación de los actores, percibida en correspondencia con la experiencia y sensibilidad del cuerpo individual. Esto es signo, entre otras cosas, de una modificación del concepto de *"lo real"*[35] y por extensión, del 'tiempo' subjetivo-lineal (característico de la esperanza cristiana y moderna). Asistimos, según Prigogine[36], a la supervivencia de los *"[…] restos de una ciencia del Ser que no funciona frente a la monstruosa diversidad de la naturaleza"*. Esto implica, entonces, una alteración sin precedentes de la experiencia presente en el mundo, por la interacción entre la tecnología y la vida.

Estados Unidos, según el economista y profesor de Columbia University Jefrfrey Sachs[37], gasta en armamentos la misma suma que el resto del mundo:

---

[33] Ver el libro de Chantal Delsol: 1996.

[34] El núcleo y los rasgos determinantes de "la cultura de la civilización occidental" para Huntington -en su polémico libro El choque de civilizaciones-, son la herencia de la cultura griega y romana, tradición cristiana apostólica y protestante, múltiples lenguas –latinas y germánicas sobre todo-, separación de los poderes temporales y espirituales, Estado de derecho, representación política y valor del individuo. Ocho son las civilizaciones: Occidental, Latinoamericana, ortodoxa, China, Japonesa, hindú, musulmana y africana. Evidentemente son demasiados laxos los criterios para justificar su pretendida unidad en "civilización". Dussel, Quijano y Mignolo ponen en cuestión todas estas suposiciones generales. Castoriadis (1998) hará una lectura filosófica más sutil, uniendo la tradición griega, la crítica marxista y el psicoanálisis.
"Fin de la historia" y "Choque de civilizaciones" tendrán por un lado una recepción académica débil y hostil, y por otro, aceptación mediática, debido al lugar de enunciación y a la recepción-repetición en los círculos de poder estadounidenses. Estamos de acuerdo, sin embargo en que no es conveniente hablar -en sentido sociológico y filosófico- de generalidades como « cultura moderna de la sociedad occidental », sino en plural « culturas » y « modernidades ». Lo utilizaremos momentáneamente para introducir la problemática y vínculo entre cultura occidental y eurocentrismo. Alain Touraine (2000: 33), escribe en La recherche de soi « Il est arbitraire de parler d'une civilisation occidentale de la fin du XX siècle : nous ne voyons pas bien ce qui unit la globalisation, l'individualisme moral, le respect des *minorités, l'affirmation des droits des femmes et l'informatisation du monde* ».

[35] Sobre '*lo real*', escribe Baudrillard (2004:106-7) « *Il y a avait un principe de réalité. Puis le principe a disparu, et la réalité, libérée de son principe, court encore par inertie. Elle se développe de manière exponentielle, elle devient la Réalité Intégrale, qui n'a plus ni principe ni fin, mais qui se contente de réaliser intégralement toutes les possibilités. Elle a dévoré sa propre utopie, elle fonctionne au-delà de sa propre fin*» Otra perspectiva francesa, de raíz psicoanalítica lacaniana y filosófica, puede verse con Jacques-Alain Miller (2006: 11) *"En efecto, la época actual está atrapada en el movimiento en continua aceleración de una materialización vertiginosa que coronará de angustia la cuestión de lo real. Se trata de una época en la que el ser, o más bien el sentido de lo real, se volvió un interrogante."*

[36] In Barloeween 2009: 413.

[37] Profesor de economía y director del Instituto de la tierra de la universidad de Columbia, ver el artículo en "Paz mediante desarrollo" en www.project-syndicate.org de mayo del 2009, traducido por *El País,*

en el 2010 será 755.000 millones de dólares, excediendo y superando la suma del resto del gasto federal (educación, agricultura, vivienda de protección oficial, sistema judicial, cambio climático, protección medioambiental, sistemas energéticos, seguridad interna, desarrollo internacional etc.). Este ambiente de sensaciones trágicas y pensamientos apocalípticos es a la vez paradójico en el capitalismo liberal mundializado o actual 'sistema mundo', por la exigencia de una presencia unidimensional, contingente y banal -propia del consumismo multiculturalista-, característico de las sociedades actuales[38].

Todas estas sensaciones catastrofistas que venimos enumerando, funcionan como si fuesen el aguijón que mueve, duele e incita a la creatividad, es decir a la búsqueda de horizontes decoloniales desconocidos e inesperados de experiencia y libertad, a pesar del ya clásico anuncio del "fin de la historia"[39], desde Hegel a Fukuyama. Los conceptos de *utopía* y *emancipación* -una vez más escapando a toda muerte anunciada, como un Fénix que renace de sus cenizas-, parecen redefinir el sentido en sus dimensiones semánticas y pragmáticas, en contextos 'biopolíticos'[40] paradójicos de irreversibilidad y condena a un estado « natural », de una virtualidad ilimitada omnipresente. Todo parece señalar que las "*multitudes*" no esperan ningún mensaje redentor o liberador ilustrado, que nadie espera revoluciones venideras ni teorías

---

suplemento *Negocios* el 5/07/2009, Pág. 18. Sachs es francamente escéptico con el presidente Obama y el futuro próximo en que cambie el rumbo del desenfrenado gasto e intervención militar.

[38] Escribe Ana Dinerstein (2000: 87) "*El fenómeno globalización muestra a primera vista una redefinición de la relación capitalista en términos de experiencia espacio-temporal que se está volviendo abismalmente diferente para el trabajo y para el capital*". La percepción básica del capitalismo contemporáneo en las ciencias sociales -sea de perspectivas post estructuralistas, marxistas o sistémicas-, es una transmutación, mutación y en consecuencia redefinición generalizada, al interior de todas las relaciones características y particulares.

[39] Posterior a la repetición de Fukuyama de la idea de "fin de la historia", Cornelius Castoriadis (1998: 99) decía en una entrevista: "*La inmensa mayoría de la población del planeta no experimenta la "igualdad de condiciones", sino la miseria y la tiranía. [...] La situación mundial, extremadamente grave, torna ridícula tanto la idea de "fin de la historia" como la de un triunfo universal del "modelo democrático" a la occidental. Y este "modelo" pierde substancialidad incluso en sus países de origen*"

[40]Roberto Esposito define la *'biopolítica'* en un reportaje: "*Biopolítica es la implicación, el entrelazamiento cada vez más fuerte entre poder político y vida biológica. Esta relación entre poder y vida existió siempre, pero se ha intensificado porque ha caído la mediación que antes existía entre política y vida, constituida por las grandes instituciones representativas. La idea de orden, de derecho, de soberanía nacional, todo esto, en el mundo global, tiende a caer, y política y vida se funden en una sola cosa. Esto puede tener un efecto negativo, como lo tuvo sobre todo durante el nazismo, y puede tener potencialmente un efecto positivo. Por un lado, está el mundo de la política, donde varios actores se enfrentan en la lucha por el poder. Visto que ésta es la política, la política es un hecho, pero no puede ser considerada un valor ni un bien en sí. Y un bien no es representable políticamente, porque la política es conflicto por el poder. El conflicto parte de esta condición, pero, por otra parte -y ésta es la parte un poco más complicada-, ese mundo de la política como lucha por el poder deja traslucir, también, otra imagen, que no está realizada en el mundo, pero que podría estarlo, en la cual la política podría ser otra cosa en relación con el bien, con los valores. No es así, pero la mirada impolítica busca ver este otro elemento que no está ahora a la luz, aquella posibilidad nunca realizada*". (*La Nación*, 03/01/2007)

"iluminadoras". Pareciera más bien que un 'sistema' se derrumba empujándolo hacia una suerte de híper-lógica autista, hasta la implosión irremediable y la recreación, si es que esto es posible, desde los escombros.

Sabemos que tanto a nivel individual, grupal y civilizacional perjudicamos con nuestros modos, valores de vida y formas de pensamiento a las generaciones actuales y futuras, más por ignorancia que por mala fe[41]. *La 'prospectiva'*[42] y *la 'utopística'*[43] son dos formas analíticas-conceptuales -no proféticas, ni de previsión científica cartesiano-newtoniano- que pueden utilizarse delineando el futuro deseable, posible y plausible. De hecho están reemplazando los complejos intelectuales y normativas de la "objetividad" paradigmática de la ciencia moderna eurocéntrica postulada desde el siglo XIX. "Objetividad" [44] que aparece como ontológica y sustantiva, presentándose como "algo" eterno, despojado de toda perspectiva localizable, individualizada, encarnada y temporal. Siendo dicha 'objetividad', en realidad, como señala Fox Keller[45], un producto científico "autoevidente", que tiene su historia y transformaciones. Por esto es que era un postulado normativo las teorías sin temporalidad, ni tierra, alejada de entusiasmos y pasiones porque garantizaba la cientificidad requerida, y a la vez el pensamiento autónomo de poderes exteriores.

Nuevos planos y recortes se van creando y fusionando, silenciados, paralelos e invisibles a la hoja de ruta del 'sistema mundo' hegemónico. Las diversas morales pragmáticas, finalistas y emotivas (entusiasmo, deseo, placer, buena vida) vuelven a nutrir la reflexión filosófica de principios, valores y consecuencias en las disciplinas y culturas. Así el sentido del presente se

---

41 "*Es imposible que abarquemos la escala de las consecuencias que podrían derivarse de nuestras acciones con la imaginación moral que tenemos. También resultan impotentes las pocas pero probadas y confiables reglas éticas que hemos heredado del pasado y nos enseñaron a obedecer.* " señala Bauman (2004: 25) reflexionando sobre la incertidumbre moral.

42 Desarrollaremos este concepto en el Capítulo IV (4.2.1 y 4.3). Adelantamos solamente su sentido más usual. La *prospectiva* es considerada y propuesta por consultores como una disciplina con visión global, sistémica, dinámica y abierta que pretende explicar los posibles futuros. No sólo por los datos del pasado, sino fundamentalmente teniendo en cuenta las evoluciones futuras de las variables (cuantitativas y cualitativas). Se tienen en cuenta también los comportamientos de los actores implicados, de manera que está en su promesa reducir la incertidumbre, iluminar la acción presente y aportar mecanismos que conduzcan a un futuro aceptable, conveniente o deseado.

43 Wallerstein la define como la evaluación de los sistemas sociales humanos, de sus problemas que limitan el potencial y las zonas abiertas a la creatividad humana. (*Comprendre le monde* 2006, La Découverte, Francia) Este pensador y científico social, entre otros, ejerce una influencia intelectual considerable sobre el movimiento alter-mundialista de las últimas décadas.

44 Heinz von Foerster, uno de los referentes de la cibernética, propone algo así como que la "objetividad" es el delirio de un sujeto que piensa que observar se puede hacer sin él...

45 In Schnitman 1995:144.

entrama con el del futuro, donde la contingencia y el azar se conjugan con la pretensión de encontrar un orden causal explicativo e interpretativo. Para Dussel (2002), que centra su atención en la conciencia ético-critica de las 'víctimas' en su negatividad, éstas van tomando conciencia progresiva e inician el ejercicio de la razón critico-discursiva. De este modo, irán positivamente desde la imaginación creadora, elaborando *alternativas utópico-factibles (posibles) de transformación, sistemas futuros en la que las víctimas puedan vivir*[46].

El concepto de '*la utopística*' propuesto por Wallerstein, apoyándose en el paradigma científico de '*la complejidad*'[47], sostiene que "*lo posible es más rico que lo real*[48]". Propone poner la 'utopística' en el centro de las ciencias sociales, definiéndola como el estudio de las utopías posibles y creíbles, de sus limitaciones y sus obstáculos para alcanzarlas, sin ser el rostro inevitable de un futuro mejor. Es el estudio de las alternativas históricas reales en el presente, lejos de certitudes necesarias y deterministas, como en el pensamiento historicista moderno, de raíz hegeliano-marxista.

El otro término que delimita y proyecta una disciplina aportando al debate filosófico, es la idea de '*prospectiva*'[49], que aborda las posibilidades y tendencias futuras. La ciencia ya no se abstiene de tematizar, problematizar y construir relatos del devenir. En ese sentido, la prospectiva se diferencia de la previsión y merita incorporarla en la reflexión de las ciencias sociales acerca de las tendencias y futuros posibles. Supone que el futuro no está escrito, y este es una mezcla de necesidad, regularidad, azar y voluntad, en la medida en que hay grupos humanos que quieren realizarlo y tienen proyectos contradictorios. Así es que los hombres hacen frente -teniendo en cuenta la irreversibilidad y la complejidad de los procesos y sistemas dinámicos-, a una pluralidad de futuros, que tienen su parte de necesidad. En este sentido heurístico y epistémico que no se inclina ante la modernidad universalista, colonial y monotípica, la 'prospectiva' puede ayudarnos a prever, relatar tendencias y crear escenarios

---

[46] Dussel, Ibídem, 411.
[47] Ver para este concepto, las reflexiones de Prigogine y Morin en el libro compilado por Dora Schnitman (1995).
[48] Señala Wallerstein "[…] *se suponía que la naturaleza era estable y que la ciencia podía alcanzar la certeza. ¿Sigue siendo valida esta suposición en nuestros días? Ha tenido lugar un cambio drástico*." (Pág. 39, Ibídem.)
[49] Jacques Lesourne (1993), reportaje en *Magazine Littéraire* n° 312, 29-30, « Les scénarios du futur » Francia.

futuros, sin hacer prescripción, predicción, ni profecía.

Entrecruzamientos discursivos y alternativas novedosas

Penser, c'est toujours suivre une ligne de sorcière.
Deleuze y **Guattari**, *Qu'est-ce que la philosophie ?* (1993 :47).

La sensación caótica flota como síntesis en el ambiente filosófico, donde las categorías clásicas de la disciplina son, además de reformuladas, puestas en duda radical. Pareciera ser que quienes puedan soltar amarras y liberarse de las pesadas valijas del viaje de nuestra época para atravesar el inmenso desierto del nihilismo -utilizando las conocidas metáforas filosóficas de Nietzsche-, estarán posiblemente en mejores condiciones filosóficas de afirmar un entusiasmo vital y pleno. Se trata de reencantar el mundo, entusiasmarlo sin banalizarlo, sin que sea una justificación filosófica de la heteronomía (sentido dado, preestablecido -por la religión, filosofía o régimen político-), de asentir "*el ascenso de la insignificancia*"[50] occidental de dinero, notoriedad mediática o poder, ni la condena eterna al nihilismo.

Los productos humanos como la técnica, las nuevas configuraciones histórico-societales y las formas correspondientes de subjetividad (que acompañan los procesos históricos de homogenización del mundo contemporáneo y la creciente inmaterialidad de la mercancía), ocupan una plaza considerable en el debate filosófico y social del presente. Remiten, de uno u otro modo, a la problemática de '*la filosofía de la modernidad*', y en consecuencia el lugar del 'individuo' en situación. Las ideas de 'utopía' y 'emancipación' han rebasado los límites políticos y sociales de siglos precedentes, donde "un" mundo mejor y moralmente homogéneo ha sido suplantado por la sugerencia quántica de una multiplicidad de mundos posibles y paralelos.

[50] Como reza el título de un libro de Cornelius Castoriadis (1998). Los artículos y reportajes de este libro sintetizan en varios sentidos la apertura de su pensamiento. Una idea estructural, ligada a los supuestos de ésta investigación: "*Una sociedad autónoma, verdaderamente democrática, es una sociedad que pone en cuestión el sentido preestablecido, y en la que, por esto mismo, queda liberada la* creación de significaciones nuevas".(Ibídem, 65)

Las formas organizativas y asociativas del presente han rebalsado la forma tradicional de 'partido político' característicos de las democracias liberales modernas, con programas preestablecidos de cambio y con relaciones internas verticales. La tendencia actual, desde hace tres décadas al menos, se manifiestan más bien en organizaciones en red, con acción directa, una suerte de 'rizoma'[51]-anárquico. Es decir, estructura sin estructuras o multiplicidades a-céntricas, poniendo en duda la certeza previa –única en muchos casos -de las organizaciones marxistas de la "toma del poder" como objetivo último y articulador de la acción. Algunas perspectivas utópicas que emergen de éstos grupos son tendencialmente nihilistas y tecnófilas. Con una identidad visiblemente escasa, rozando un "más allá de lo humano" en el horizonte de inscripción discursiva, apoyados en el desarrollo y los logros presentes de la ciencia (como la nanotecnología, la genética, las neurociencias, la inteligencia artificial, la exploración microfísica y espacial,...etc.). Este entrecruzamiento discursivo, permite hilvanar y proyectar prospectivamente ideas de futuro y alternativas interpretativas novedosas del presente. Pueden motivarnos entonces pensar acerca de las transformaciones y consecuencias materiales, como así también a la creación de la visualización deseante, anticipada al acontecimiento irreversible de instalación.

Algunos filósofos ensayan describir y significar las nuevas características complejas y las paradojas de la «realidad» incierta de esta época. Para caracterizar el presente Jean Baudrillard (2004) en *Le pacte de lucidité ou l'intelligence du Mal,* propone el concepto de *"la realidad integral" (réalité intégrale)*, que la define como totalización de lo real - la muerte de toda imaginación de lo real-, propia del período de mundialización económica en curso. La caracteriza como un proyecto operacional sin límites, donde la realidad visible y transparente aparece fugazmente, posibilitada precisamente por la técnica. Baudrillard[52]postula que todo sistema (moral, económico, político, mental) que pretende esta totalización o bien se fractura, o bien se desdobla al infinito, como simulacro de sí mismo. La desaparición del principio

[51] Deleuze y Guattari (2008) toman este término de la biología y lo extienden a la filosofía. "*Hacemos rizoma con nuestros virus, o más bien nuestros virus nos obligan a hacer rizoma con otros animales.*", (Ibídem, 16). El rizoma es producción de inconsciente, afirman, criticando al "general" Freud y su ejercito de psicoanalistas que pretenden reducir el inconsciente en la interpretación de los enunciados y los deseos. (Ibídem, 22-23).
[52] 2004:159.

de *'realidad objetiva'* -relativo al sentido y la representación- involucra la aparición de '*la realidad integral',* sin imaginario de un destino final, donde todo está ya hecho, repitiéndose o clonándose obscenamente (tendencialmente deviene, en general, un doble monstruoso, como el terrorismo). Esta creencia, en tanto "*exceso de realidad, performance y realización técnica del presente reposa sobre la desregulación misma del principio de realidad"*, creado e inventado cinco siglos atrás por la primera modernidad (heredera del mundo musulmán desde España, del renacimiento italiano y concomitante con la conquista, invasión e invención española de América) y desde hace dos siglos y medio por la "segunda modernidad", con la formulación explícita de la Ilustración. Es, si aceptamos conjugar positiva y conjuntivamente los argumentos de Baudrillard con los de Dussel, desde la expansión colonial y la revolución industrial que Europa se convierte en el centro del 'sistema mundo' y del mercado mundial, es decir deja de ser una región periférica y pasa a ser hegemónica después de ser "moderna". Para Dussel 'Modernidad', 'colonialismo', 'sistema mundo' y 'capitalismo' son conceptos y aspectos simultáneos que remiten a una misma situación histórica constituyente.

Este movimiento irreversible de « totalización totalitaria » y asfixiante del mundo, tiene su reversibilidad interna: '*la forme duelle'* (la forma dual), que niega toda reconciliación final. Esta paradoja ilustrada en *Le pacte de lucidité*, muestra dos realidades o pulsiones antagónicas[53], que pueden ser pensadas no desde la lógica formal o la dialéctica clásica, sino "más allá" de ellas. Análogamente, el pensamiento taoísta[54] y la estructura lógica de las fuerzas con que negocian los brujos/chamanes[55], son próximas a la paradoja del movimiento interdependiente de sus componentes que propone el pensamiento

[53] Podríamos sugerir como ejemplo Porto Alegre -Foro social Mundial (FSM)- y Davos -Foro Económico Mundial-. que se hacen simultáneamente, desde hace varios años, encuentros con lideres y activistas de las organizaciones sociales y la economía. El foro de Davos en el 2009 tiene como lema "*Comprometidos a mejorar el estado del mundo". "Más de 2.000 altos ejecutivos, economistas y políticos, una cifra sin precedentes, se dan cita a partir de hoy en un antiguo sanatorio para tuberculosos reconvertido en hotel de lujo. El objetivo: Rediseñar el mundo posterior a la crisis. [...] Pero Davos es un ritual, y la respuesta de la flor y nata del mundo empresarial y político ha sido una asistencia récord. Faltan algunos de los antaño todopoderosos bancos de inversión estadounidenses, muy mermados por las turbulencias que se han llevado por delante a Merrill Lynch, Bear Stearns y Lehman Brothers. Faltan también muchos de los grandes de Wall Street, que parece vivir el final de una era. Faltan bancos comerciales*." El País, 28/01/2009, España. En el mismo día y en el mismo diario, se da la noticia del encuentro del FSM en Belén, con una agenda de discusión, prioridades y asistentes muy diferentes. El País, 28/01/2009, España.

[54] Nos referimos a la lógica del pensamiento que se desprende del *Tao Te King* y al *Libro de las mutaciones* (I Ching).

[55] Hacemos referencia al libro de Bertrand Hell (1999), *Chamanisme & possession. Les maitres du*

de Baudrillard (uni-dualidad paradojal que asume diversas posibilidades y extensiones de contradicción, antagonismo y complementariedad).

"Cada acto de obediencia a reglas puede ser, a la vez, un acto de desobediencia a sí mismo." Este ejemplo que señala la partición paradójica, a la vez antagónica y complementaria no es nuevo. Pero las posibilidades analíticas de la dialéctica y de la comprensión del devenir en '*la realidad integral'*, se definen más por *la inteligencia del Mal* (al decir de Baudrillard) que por *la síntesis feliz* que superaría *las contradicciones*. Las ideas de '*desprendimiento epistémico'* y '*pensamiento fronterizo'* del mundo moderno-colonial, desarrolladas por Quijano, Mignolo[56] y Dussel asumen la posibilidad de un mundo '*transmoderno*'. Desprendimiento y frontera que nos empuja la creación y apertura a diversos mundos, que deberían ser, en última instancia -y es nuestra opción ética-, preferiblemente irreconciliables con los presupuestos categoriales, axiomáticos-paradigmáticos y nonotópicos modernos (coloniales-patriarcales-capitalistas-desarrollistas).

Los desafíos filosóficos y los problemas políticos están presentes en las preguntas y en la reflexión teórica y filosófica de las ciencias sociales, donde '*la crisis'*[57] parece adquirir una dimensión sustantiva y a la vez alejada de su etimología[58], por un acuerdo intersubjetivo implícito[59]. Parece ser la transfiguración y sustitución laica de los imaginarios apocalípticos y milenaristas de los últimos dos mil años[60]. Zygmut Bauman (2004) visualizó la paradoja y dicotomía del presente, argumentando que la crisis tiene

désordre de donde tomamos estas ideas de sus estudios antropológicos.

[56] Ver especialmente para estas problemáticas la síntesis de Walter Mignolo, que incorpora las ideas de Dussel y Quijano: « El desprendimiento: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad" en la compilación de Grosfoguel y Romero Losacco, *Pensar decolonial*, 2009: 103-210.

[57] La polifonía y la polisemia a principios del tercer milenio parecen ser normales. Para unos, una suerte de «suma cero» -afirmándose el presente en la creencia del mejor de los mundos posibles - es donde el presente se auto-justifica y complace. Para otros, solo cuenta la esperanza de la Isla de la Utopía, como justificación del presente en el futuro, donde no importan los puertos seguros, ya que *« navegar es preciso»*. Así, la justificación de la racionalidad instrumental y el consuelo de la aceptación de los esquemas valorativos que buscan, básicamente, el beneficio económico por el dominio de la naturaleza, se complementa con la visión apocalíptica del desastre ambiental que genera la especie humana, a corto plazo.

[58] Hay términos como "crisis", "globalización", "cambio social", "cultura" que se usan y abusan considerablemente. Según el diccionario de Jean Corominas, la etimología de crisis (del griego *krísis*) alude al momento de la decisión de una enfermedad, hacia la resolución o el desenlace final. Son posibilidades, pero la pregunta persiste: ¿estamos en el momento del desenlace? Todo parece indicar que sí lo estamos, y a la vez, parece un estado estacionario, permanente, eterno…

[59] Temas y problemáticas recurrentes en los estudios filosóficos, sociológicos, históricos, políticos. Ver las referencias bibliográficas, por ejemplo, en Abensour, Castoriadis, Cavarozzi, Delsol, Garretón, Grosfoguel, Halperín Donghi, Laclau, Lander, Lefort, Mignolo, Touraine, Eugen Weber, entre otros.

[60] Ver el libro de Eugen Weber (1999) *Apocalypses et millénarisme*, Fayard, Francia.

dimensiones teóricas y prácticas, reconociendo que a pesar del volumen de conocimientos y sabidurías acumulados sin precedentes, la falta de guías de uso y descreimiento caracteriza y manifiesta la *crisis ética de la posmodernidad*. Otros creen, como Dussel y Grosfoguel que a esta situación debería llamársele *crisis ética de la época moderna*. Podríamos adjuntar otra perspectiva que no invalida los juicios valorativos precedentes, esta es que "la crisis" se metamorfosea en el tiempo y se transfigura en sus condiciones, en contextos que siempre dejan -casi como una condena- el lugar subjetivo del derecho al 'milagro'[61], de lo imprevisible, al renacimiento del Fénix de las cenizas[62]. En ese sentido, la definición de Francisco Naishtat[63] de *'lo político'* -independiente del régimen de subjetivación asociado- "*que diferencia el mundo como es del mundo posible de hacer*, *pero posible de lo político no de la lógica"*, nos parece que completa la definición de Rancière de 'lo político' como el desacuerdo, debate y conflicto sobre 'lo igual'. Es decir, que conecta con la 'utopistica', la 'prospectiva' y el "derecho" al milagro de experimentar como posibilidad permanente múltiples *otros mundos*, de no estar condenados a "un mundo" que nos narra, encierra y ubica a priori en posiciones que no deseamos ni elegimos.

Nuestra contemporaneidad parece caracterizarse por la situación de los desafíos urgentes, globales y civilizacionales post guerra-fría, junto a los problemas cada vez más complejos y acuciantes del equilibrio y diversidad de lo viviente. La especialización disciplinar cada vez más restringida en el conocimiento y la educación, es una paradoja en relación a los problemas cada vez más globales e interdependientes, es decir '*complejos*'. Esto tiene entre sus causas la impronta de la dinámica de la innovación tecnológica, que a su vez produce gracias a la hiper-especialización científica, una aceleración de sus modos de interacción entre la 'cultura' y la 'naturaleza'. Entonces, el

[61] Esta idea de "milagro", la tomamos de Hannah Harendt (1989:165) en "La politique a telle finalement encore un sens?", In *Ontologie et politique*, Tierce, Francia.

[62] América latina no escapa a esto, desde el arribo de los españoles. Los mitos, las profecías y relatos recopilados en diversos escritos históricos de tradiciones orales, contemporáneos a la violenta y sangrienta conquista española, como ser los libros de *Chilam Balan* de la región de México, el *Popol Vuh* de la actual Guatemala y las crónicas del *Huanta Pomar* de la región Inca, son de una sorprendente actualidad –teniendo en cuenta las diferencias contextuales y culturales-, según la interpretación de Le Clézio (1997)

[63] Comentario hecho a Rada Ivekovic, participante y co-organizadora de L'journée d'études en el 2009 en París, con la convocatoria *Quel sujet du politique?*

espacio de '*lo* político', así, se torna cada vez más invisible e inasible, si nos anclamos en las categorías de la filosofía de la 'modernidad'. Adelantar y acercar la visión '*prospectiva*' de lo que será el devenir bio-político posible de la '*Réalité intégrale*' con los anteojos de la '*utopística*', se presenta como un ejercicio que remite a dejar de lado los obstáculos narcisistas y la piedra de Sísifo, siguiendo también los consejos de Dédalo a Ícaro al salir del laberinto, y de no volar más alto que las posibilidades.

Las consecuencias del '*imaginario moderno eurocentrado'* se manifiestan directamente no sólo en las sociedades, también en los efectos físicos y ambientales[64] -en general irreversibles. Algunos investigadores de Atlanta University, como es el caso de Bullard[65], hablan de '*racismo ambiental'*[66] *y* de *'colonialismo radioactivo'*[67], refiriéndose específicamente a Estados Unidos. Al mismo momento que se debate sobre las posibilidades de un *Estado cosmopolita*, los integrismos étnicos-religiosos -así como las actitudes eurocéntricas y la discriminación- se desparraman como el fuego en una pradera seca. El antagonismo estructural parece ser el componente inevitable de la 'mundialización económica'[68] y de cualquier pretensión integrista, utópica y universal[69] que pretenda cualquier forma de emancipación y superación de problemas y límites del bienestar.

[64] "El cambio climático, si no se toman medidas efectivas para atenuarlo, será más rápido y más intenso de lo previsto por el último informe de evaluación de los científicos de Naciones Unidas (el IPCC), que se presentó a principios de 2007. Dicho informe era demasiado prudente o conservador, a la vista de las investigaciones más recientes sobre el calentamiento global. Es la conclusión de varios expertos, varios de ellos miembros del IPCC, durante la reunión anual de la Asociación Americana para el Avance de la Ciencia (AAAS), que se celebra en Chicago. Las temperaturas pueden subir entre 2 y 11,5 grados centígrados de aquí a final de siglo, y no entre 1,1 y 6,4 como indicaba el cuarto informe del IPCC, el AR4. "*Ahora tenemos datos que muestran que entre 2000 y 2007, las emisiones de gases de efecto invernadero se incrementaron mucho más rápidamente de lo que esperábamos, sobre todo debido a los países en vías de desarrollo, como China e India, que han tenido un enorme crecimiento de la producción eléctrica casi toda basada en el carbón*", explicó en Chicago Chris Field , de la Universidad de Stanford (EE.UU.) y uno de los responsables del próximo informe del IPCC, que se emitirá en 2014 y que "*indicará un calentamiento muy superior para el futuro*", afirmó." El País, 15/02/09, España.

[65] 2002:16-17.

[66] El racismo ambiental es el hecho de ventajas evidentes de ciertos grupos raciales de las sociedades del centro desarrollado que contaminan el ambiente, pero que se deshacen de sus responsabilidades y consecuencias sobre las gentes de color (afroamericanos, latinos, etc.).

[67] Según Bullard (2002: 17) Mil bombas atómicas han explotado, en diferentes ensayos militares, en las tierras de los Shoshones en Nevada (EE.UU.), haciendo de ellos la población más bombardeada de la tierra

[68] Partimos en esta investigación de la oposición de base entre mundialización económica y universalidad. Además, cuando decimos mundialización económica nos referimos, particularmente al modelo eurocéntrico norteamericano triunfante -y por extensión a la expansión de sus criterios mercantiles y democráticos de pretensiones universales-, que pretende integrar y homogeneizar por medio del consumo de bienes, servicios y mercancías.

[69] Gérard Courtois, escribe en *Le Monde*, el 02/02/09 un artículo irónico y crítico a los valores que

¿Disolución y ocaso del reinado del imaginario eurocéntrico?

Cinco siglos signados por la negación de la alteridad, masacres étnicas[70], destrucción ambiental, *mestizaje racial-cultural* y discursos imperiales de "choque de civilizaciones"[71], sostienen aún la particularidad ecléctica y la resistencia latino-Americana[72], a la aceptación sumisa y desfasada del discurso moderno eurocentrado. De hecho, vale agregar el detalle que el "mestizaje racial" es constitutivo de la conquista, la colonización y la "independencia" de España y Portugal (en Haití y Estados Unidos se llamarán "revoluciones"), es decir que en el presente la mayoría de la población latinoamericana es "híbrida". El "crisol de razas" forjó la polea simbólica e ideológica de los Estados-Naciones, donde la mayoría marginada de la población hasta el presente son proporcionalmente los aborígenes y afrodescendientes. 'Mestizaje' y 'multiculturalismo' propuestos como "naturales" a América latina, figuran generalmente como dispositivos discursivos para someter y

sustenta el período presidencial de Sarkozy, en "Vous avez dit civilisation?", vieja tópica de discusión filosófica y política en Francia, actualizada en políticas de inmigración, estrategias comerciales y perspectivas de futuro. "C'était le 31 décembre 2007. Nicolas Sarkozy présentait ses vœux aux Français : *"Depuis trop longtemps, la politique se réduit à la gestion, restant à l'écart des causes réelles de nos maux, qui sont souvent plus profondes. J'ai la conviction que dans l'époque où nous sommes, nous avons besoin d'une politique de civilisation."* Et il insistait, quelques jours plus tard, devant les journalistes : *"Cette nécessité s'est imposée à chaque fois qu'un grand choc politique, économique, technologique, scientifique est venu ébranler les certitudes intellectuelles...".* La metamorfosis y actualización de esta discusión es transversal a las ciencias sociales y la filosofía.

[70] Tres millones de muertos, según Las Casas, entre 1494 y 1508 (Gruzinski, 1999: 69), por hablar solo de los primeros años, no siendo los más sanguinarios ni los más intensos, en comparación a la violencia ejercida por las conquista colonial española, portuguesa, inglesa, holandesa y francesa de los siglos posteriores.

[71] Quien está de acuerdo con Hungtinton es, naturalmente, Ben Laden. Todorov (2008: 135) cuenta que en un reportaje de la cadena Al-Jazira el 20 de octubre del 2001 Ben Laden expresa su total acuerdo con la tesis del "choque de civilizaciones". Todorov está en completo desacuerdo con Hungtinton, por la debilidad objetiva de sus argumentos. "Occidente" y "musulmanes" parecen convertirse, en Hungtinton y Ben Laden, en identidades sustantivas estables. Ver Todorov: (2008; 3. La Guerra de los mundos, Págs. 129-183).

[72] Para estos temas hemos consultado, entre la extensa bibliografía disponible, el libro coordinado por Patricia Galeana (1999). También Mario Casalla (2003); Enrique Dussel (1983, 1999; 2001, 2002); Olivier Dabène (1997); García Canclini (1997; 2000); Gros (2000); Gómez (1992); Gurzinski (1999); Le Clézio (1997); Halperín Donghi (1997); König (1998); *Magazine littéraire* n° 296, febrero 1992, Francia, bajo el titulo "1492, L'invention d'une culture", dedica un número escrito por historiadores y escritores de Europa y América latina, donde se analiza la importancia del descubrimiento para Europa -del continente que se lo creyó la India y que luego será bautizado América- y las consecuencias de este encuentro de culturas, para los pueblos originarios.

homogeneizar el imaginario de un territorio, tapando expoliaciones, depredaciones y exterminios biopolíticos-culturales.

Múltiples preguntas, entonces, pueden ser hilvanadas desde la inquietud existencial e intelectual, prospectiva y utopística. El retroceso del proyecto comunista soviético, la caída del dogma del 'libre mercado' y el nuevo protagonismo de la economía en contextos recesivos, y por último, los Estados-Naciones como reguladores y garantes del sistema en el contexto de dificultades actuales, nos hacen replantear las preguntas y los supuestos filosóficos: ¿Qué tiene América Latina para contribuir en esta encrucijada, como sabiduría propia[73]?, ¿Son los supuestos filosóficos 'modernos' y la 'crítica al eurocentrismo' lo que está en el centro de la critica filosófica política y de la crisis teórica/paradigmática de las ciencias sociales?, ¿Hay posibilidad de escapar a los pre-juicios y 'relatos' de la totalización asfixiante y des-individualizante de devoción fanática al 'Capital'? Desde la reflexión filosófica, sociológica y política nos planteamos diversos interrogantes, como ser ¿Una de las causas actuales de esta totalización es el proceso de la 'mundialización económica', hegemonizada inestablemente por el Estado de los Estados Unidos[74]?, ¿Marcan los resultados electorales de la etapa post *Consenso de Washington* en América Latina una tendencia de democratización irreversible y la búsqueda de un camino político, propio y auténtico de desarrollo regional autónomo y alternativo?. Las preguntas y sus respuestas/relatos[75] tienen

[73] Las ciencias sociales y la humanidades latinoamericanas han hechos aportes significativos que han generado corrientes y tendencias, como la pedagogía del oprimido de Freire, la metodología de investigación-acción participativa de Fals Borda, la teología de la liberación, la filosofía d la liberación, la visión de la dependencia y la 'Teoría de la dependencia' de Cardozo y Faletto, la crítica al eurocentrismo y a la colonialidad del poder; las tesis de transición de la democracia, la ciudadanía de O'Donnel, Sader y Garretón, entre otras tantas perspectivas. Ver López Segrera (2000: 186-7) y Lander (2000). Ver también Antonio Negri, "El nuevo movimiento de los movimientos" *Le Monde diplomatique* nº 115, Enero del 2009, Edición Argentina., en 'Cuadernos de pensamiento critico latinoamericano', suplemento editado por CLACSO.

[74] *La influencia y el poder de Estados Unidos pueden dejar de ser determinantes como primera potencia mundial dentro de dos décadas, según el último informe de la Inteligencia estadounidense. El Consejo de Inteligencia Nacional (NIC en sus siglas en inglés), un organismo dependiente de los servicios de inteligencia de EE.UU. y que periódicamente analiza el futuro de los contextos internacionales, reconoce que el dominio económico, militar y político de Washington desciende de manera alarmante. El informe muestra los escenarios globales en los próximos 15 años y, en esa línea, predice que China, India y Rusia incrementarán su poder sobre la influencia norteamericana. Además, señala que dentro de ese tiempo el dólar dejará de ser la moneda más importante del mundo y EE. UU. se enfrentará a periodos de escasez de agua y comida.* (*El País,* 21/11/2008, España).

[75] Goolishian y Anderson (In Schnitman 1995: 303) presentan una síntesis de los dilemas y consecuencias de la reflexión posmoderna en la psicología, remitiéndonos a la importancia teórica y filosófica del concepto de 'relato': *"[...] la tarea central del terapeuta [...] consiste siempre en encontrar la pregunta para la cual el recontar inmediato de la experiencia y la narración presenta una respuesta."*, es decir,

historia de varios siglos, y se intensificaron polémicamente en las últimas décadas saliendo del formato binario "capitalismo-comunismo". Esas son, en realidad, parte del mismo *paradigma moderno occidental* y entramado de problemas que constituyen, al final de cuentas, el núcleo duro de lo que está puesto en cuestión.

En 1974 Octavio Paz[76] señaló, en un estudio sobre la tradición moderna de la poesía, que "*vivimos el fin de la idea del arte moderno"*. Nuestra pregunta principal no se dirige a la idea o profecía del comienzo o final de una cultura, el arte o un modo de organización social. Intenta resumir las anteriores de otro modo, es decir, ***¿asistimos a la tendencia de pérdida y debilitamiento de la hegemonía política imperial y a la lenta e inevitable disolución del reinado del imaginario eurocéntrico[77]?*** Rastrear las implicancias y posibilidades que se abren en el horizonte intelectual y en la acción política, configuran un espacio de ensayo y experimentación 'decolonial' que necesita beber el agua de las bibliotecas y caminar en el presente junto a lo innominado, con lo aún desconocido que emerge como efecto acumulado. '*Forme duelle*' que se presenta simétrica y virulenta, rizomática luego del sueño de una '*réalité intégrale'* como preanuncio de la decadencia del 'sistema mundo', la incertidumbre de "*¿qué hacer*?" y el pesimismo de "*¿hacia dónde nos dirigimos*?". Las consecuencias socio ambientales, ya presentes, albergan los efectos causales del pasado y la novedad, los gérmenes de gestar el futuro. *¿Será capaz la filosofía de conjurar el presente y decidir calmar la sed en la travesía, en el duro desierto del nihilismo*?

Este escrito tendrá como objetivo encontrar argumentos diversos, relatos y pistas heterogéneas para justificar que la negación de un relato y/o modelo colonial no implica estar afuera, sino dentro (en el pliegue) y desde una situación desventajosa. Por lo tanto abandonar el relato-modelo paradigmático de la modernidad eurocentrada, no es un costo a largo plazo, sino

"*...lo que se nos dice en un momento dado es la respuesta para la cual tenemos que averiguar la pregunta*". El artículo "Narrativa y Self. Algunos dilemas posmodernos de la psicoterapia" (Págs. 293-306) se acompaña con comentarios y discusiones de Félix Guattari y Carlos Sluski.

[76] 1985: 13.

[77] La pérdida de referentes ideológicos y morales tiene su contra-cara correspondiente en la búsqueda de nuevas síntesis en el presente, que suelen implicar una relectura del pasado y la creación de expectativas al futuro. En occidente, las dos formas tradicionales más influyentes, la moral cristiana y el modo capitalista de producción asociado con el régimen democrático, están en discusión desde hace siglos, y sobre todo en las ultimas décadas. Una síntesis histórica y filosófica podemos encontrarla en Mario Casalla (2003) *América Latina en perspectiva. Dramas del pasado, huellas del presente,* Altamira, Argentina.

posiblemente una aventura que potencialmente será ganancia y apertura del horizonte heurístico, por la odisea de lo que ella implica como acontecimiento: sacrificio e incertidumbre. Es decir, será necesario dejar atrás las sombras modernas y las falsas ilusiones eurocéntricas (libre mercado, desarrollismo, superioridad racial y cultural), que alienan las utopías y las posibilidades de imaginar y construir relaciones humanas y no humanas más sobrias, fraternales e igualitarias. El momento particular de 'lo político' a delimitar y definir otra vez, es la pluri-versalidad cambiante, compleja e inaprensible: '*lo igual'* en la diferencia*,* que deberá incluir, evidentemente, a los humanos y los no-humanos, presentes y futuros.

El abordaje que haremos para responder a nuestras preguntas será una perspectiva ensayística y rizomática. Admitiendo la '*forme duelle'* inescindible de la '*réalité intégrale',* como muestran desde tópicas diferentes *Baudrillard* (2004), Deleuze-Guattari y Dussel, que nosotros en este escrito forzaremos, por motivos pragmáticos y constructivos, a converger desde una suerte de síntesis disyuntiva que pretende más la afirmación que la negación cerrada y asfixiante. Es decir evitando la lógica formal y centralista, arborescente y trascendental de la filosofía moderna eurocentrada. Para esto haremos un rastreo bibliográfico -sin excluir fuentes informativas y periodísticas- buscando temas, problemáticas, hipótesis, apoyos contingentes y nómades, que presuponen incluir y aceptar la forma de pensamiento paradojal y el "tercero incluido", remitiendo y aceptando la incertidumbre (o indeterminación), el desorden y la creatividad como "naturales". Invirtiendo así la "anormalidad del desorden", propio del pensamiento filosófico moderno eurocentrado.

En este prologo hemos ensayado abrir el campo donde se sitúan nuestras preguntas. Presentaremos en la Introducción la estructura conceptual de este escrito. Adelantamos sin embargo, que en la primera parte delimitaremos el campo de interés y rastrearemos la imbricación presente entre 'modernidad' y 'eurocentrismo', considerando que el relato filosófico que los sostiene es un obstáculo para aventuras y dispositivos de experimentación decoloniales. En la segunda parte, siguiendo las sugerencias de *Mil Mesetas y* el paradigma de la *'complejidad,* ensayaremos ver estrategias lógico-cognitivas diferentes y

alternativas para "conectarlas" con nuestro 'personaje conceptual', que postulamos como 'Sujeto' filosófico: el *brujo/filósofo*. Este brujo/filósofo llamado y popularizado como "*chamán*", era el especialista del conocimiento y la acción en América preconquista, que no separaba ni escindía la relación Sujeto-Objeto, horizontalizando la relación entre lo humano y lo no humano, haciendo todo lo viviente Sujeto. Personaje que sabe, míticamente, que el Espíritu-mundo nos piensa, más rápido y hasta mejor que nosotros a él. En diferencia con la creencia axiomática en Dios como la realidad última, o del reverso del cristianismo, la versión ilustrada y positivista, donde es la ciencia que devela la "materia" como fundamento y sostén de lo "real". Esta versión ilustrada como estrategia cognitivo-epistémica y empírica-racional, crítica a la religión, es un modo de conocimiento que Philippe Descola llama "*naturalista*", es decir, el fundamento axiomático e ilusorio de la filosofía de la modernidad eurocentrada.

En el capitulo V ensayaremos abordar la misión de nuestro 'personaje conceptual', el brujo/curandero/chaman. Su cometido consistía, a grandes rasgos, en ser intermediario entre los dioses y la humanidad. Intermediación que es una comunicación entre el mundo visible-cotidiano y el mundo invisible, a través de prácticas diversas como el trance o el éxtasis para curar, aliviar e interpretar los signos enviados por los espíritus[78]. Desde la perspectiva histórica y etno-antropológica, ha sido interpretado como *el sanador del cuerpo social y del cuerpo individual, cuando era afectado por algún agente patógeno externo*[79]. Según Nevill Drury (2005), el viaje espiritual que emprende el "chaman" siempre hay un objetivo claro: *curar una enfermedad, entender la naturaleza de la contravención de un tabú, la recuperación de un alma perdida o atormentada o ayudar a restaurar la armonía en los distintos planos del cosmos*[80].

A priori, sus estrategias cognitivas y su praxis están al tanto que los estados de equilibrio son correlativos e inescindibles con la desestabilización. Así nos acercan heurísticamente –si bien con profundas diferencias epistémicas- a los imperativos éticos de la '*filosofía de la liberación',* los supuestos post newtonianos-cartesianos de los '*nuevos paradigmas' científicos* y complementariamente, al singular, experimental y creativo aporte rizomórfico-

[78] Serge Cagnolari (2003 : 30-31), *Lexique des spiritualités*, Oxus, Francia.
[79] Eliade y Couliano, 2007: 67
[80] Drury, Ibídem, 21.

filosófico de Deleuze y Guattari. Estos dos amigos-filósofos franceses, siguiendo la traza del brujo, trazan a-céntricamente las líneas de 'segmentariedad' y de 'desterritorialización', pretendiendo escapar así a toda estratificación fascista, ensayando desprenderse de "*la manía europea por la trascendencia*"...

Esta será la aventura y el recorrido propuesto en este escrito, con el objetivo de rastrear elementos que apoyen y entusiasmen la búsqueda filosófico-política de nuevos '*dispositivos de experimentación* y desprendimiento de la "crónica de una muerte anunciada". '*Dispositivos de experimentación*' y '*desprendimientos epistémicos*' que pretenden establecer un punto móvil y flexible de apoyo para la acción, que ayuden a la mirada decolonial con perspectiva rizomórficas y transmodernas. Esto es, para ampliar el registro y las posibilidades de una vida que no sedimente ni nutra la "*barbarie que está viniendo*". Barbarie depredadora, incapaz de cambiar hacia lo que reguarda y proyecta la vida, que no va ni ve más allá, en última instancia, de la peligrosa adoración exagerada e idealizante del "becerro de oro"...

Introducción

Estructura y síntesis por capítulos

La idea de esta introducción es brindar el mapa de ruta de este escrito, para ensayar no perdernos en las posibles sendas y bifurcaciones infinitas, para pasear en el jardín filosófico presente…

Primera Parte

Modernidad, eurocentrismo y decolonización

Capítulo 1
Modernidad y crítica al eurocentrismo

Se comienza precisando el punto de partida de la investigación, esto es la mutación de sentido político y cultural radical en las sociedades latinoamericanas en su contexto. Mutación que señalizamos a grandes rasgos desde la rebelión de Chiapas en 1994 en México, hasta la cumbre de Copenhague en el 2009. Se nombran las personas y actores de ambos lados del atlántico que formulan la crítica a la modernidad y sus perspectivas críticas al eurocentrismo, ensayando hacer una primera definición. Empiezan a aparecer las principales características problemáticas, como ser la idea de "sujeto" en relación a las relaciones políticas en el continente latinoamericano.

Se muestran los supuestos axiomáticos, los puntos de apoyo teóricos y las preguntas de la exploración. Sugerimos las coincidencias heurísticas, valorativas y las posibilidades de articulaciones conceptuales entre la filosofía de la liberación latinoamericana (Dussel), la critica al eurocentrismo (Quijano, Wallerstein, Grosfoguel) y filósofos e investigadores europeos -especialmente franceses-, como Deleuze, Baudrillard, Descola y Latouche.

Para tematizar este campo disperso y heterogéneo, hacemos una primera

presentación del 'personaje conceptual', "*el brujo/chaman*". Este ocupa y redefine la tarea de la filosofía actual, en su conjuro a los obstáculos epistemológicos modernos eurcocentrados, para conjeturar comprender e interpretar la incertidumbre del presente y el sentido prospectivo de "*la barbarie que está viniendo*". Es decir, la actitud negativa y destructiva del 'sistema mundo' (que analogamos a '*la réalité intégrale'*) a las experiencias que son el pliegue in-escindible del 'patrón de poder mundial'. Actitud tendencial del 'sistema mundo' y riesgos prospectivos de '*la réalité intégrale*', que Santos Sousa nos alerta sobre del riesgo y lo denomina "fascismo societario", característica de las sociedades democráticas plurales.

Capítulo 2
Críticas a la filosofía de la modernidad.

Las críticas a *la filosofía de la modernidad* ensayaremos articularlas desde nuestro propio *mapa del territorio.* Sabiendo a priori que las críticas son el punto ciego y "sin afuera" del asfixiante 'sistema mundo' eurocentrado. La creatividad conceptual de *Mil mesetas* (Deleuze y Guattari) empieza a aparecer, conjugándose con nuestro 'personaje conceptual', que no deja de lado las reflexiones hechas desde la '*filosofía de la liberación' y la crítica al eurocentrismo*. ¿Es posible pensar desde "*la naturalidad del desorden"* estrategias analógicas, no dogmáticas y 'decoloniales' (de la mente, el imaginario, los conocimientos, del Ser…) fuera del paradigma hegemónico moderno-occidental y eurocentrado?

Primero recorreremos otros relatos historiográficos y categoriales de la génesis de la modernidad, como el de Dussel, que se sitúa "exteriormente" al relato romántico/mítico formulado desde la expansión colonial e ilustrada de Europa. Lentamente nos iremos acercando a los 'nuevos paradigmas' científicos, más conocidos como '*paradigma de la complejidad'*, para poner en duda *los supuestos newtonianos-cartesianos* acerca del "sujeto" moderno y sus cualidades determinantes y definitorias[81]. Abriremos catorce perspectivas

[81] Edgard Morin (2010: 123-128) propone siete principios para reformar el pensamiento y la educación, incorporados a la idea de 'complejidad' y de 'cambio paradigmático', en la política, las ciencias humanas, físicas y biológicas. Estos siete principios son:

1. *Principio sistémico u organizativo*, donde el todo es más que la suma de las partes.
2. Principio *hologramático.*

aforísticas y caleidoscópicas, para luego abordar algunas ideas dispersas, que probaremos hilvanar argumentativamente en el resto del escrito. Nos ocupa aquí el análisis de las ideas de "sujeto", "modernización" y 'cambio social', sin pretender cerrar la discusión, ni llegar a conclusiones cerradas. Solo nos servirá de nexo para relacionar el 'eurocentrismo' y la alteridad, descartando filosófica y valóricamente el reconocimiento descomprometido de las víctimas, característica del '*multiculturalismo'* en boga en el capitalismo "central".

Capítulo 3
Crítica al eurocentrismo

La crítica 'decolonial' al eurocentrismo postula que 'modernidad' y 'colonialidad' son concomitantes[82]. Esta relación que impuso *el 'nuevo patrón de poder mundial'* y que tuvo al conocimiento como arma de colonización, se sostiene, según Quijano y Grosfoguel, en la creación de *las jerarquías globales* (epistémica, lingüística, pedagógica, estética, de clase, de género, etno-racial). Los aportes de Alain Touraine, Jaques Bidet, Jean Lyotard, Habermas, Immanuel Wallerstein y Serge Latouche son importantes, para sintetizar la comprensión histórica de la modernidad europea y su extensión hasta el presente "postmoderno" según algunos, en que la crisis ambiental se presenta como una regresión irreversible y peligro considerable. También es necesaria la crítica 'analéctica' y 'transmoderna' que desarrollan Dussel, Quijano y Grosfoguel, ya que según éstos pensadores la descolonización implica al saber y al Ser. Adjuntar otras tópicas con pretensiones 'decoloniales', analizar críticamente los aportes que señalábamos más arriba (Lyotard, Touraine, Habermas, Wallerstein, Latouche) a causa de algunos puntos ciegos epistémicos geopolíticamente marcados, ligados a *la colonialidad del poder y del saber*.

---

3. El principio del *bucle retroactivo*, de la cibernética clásica (la retroacción: procesos autoreguladores).
4. El principio del *bucle recursivo*, donde los efectos son causantes de lo mismo que los produce (autoproducción y autoorganización).
5. El principio de *autonomía-dependencia*, donde los sistemas vivos extraen necesariamente y dependen de la energía del entorno, para ser autónomos.
6. El principio *dialógico*, nociones que se excluyen mutuamente e indisociables en la misma realidad.
7. El principio de *la reintroducción de todo conocedor en todo conocimiento*.

[82] Mignolo y Grosfoguel (2008), « Intervenciones decoloniales : una breve introducción », In Revista *Tabula Rasa* n° 9, Colombia.

Como tercer momento, (que lo haremos con más detenimiento en la segunda parte, capítulos 5 y 6), empieza a aclarar la necesidad del momento 'decolonial' 'transmoderno', positivo, afirmativo, 'analéctico' y creativo, que buscaremos en los 'nuevos paradigmas' desde las objeciones ambientalistas, como crítica demoledora a las justificaciones y legitimaciones epistémico-políticas del 'sistema mundo capitalista'.

Por último, nuestra propuesta inconclusa será aproximarnos a la creación filosófica del 'personaje conceptual'. Personaje que debe posibilitarnos la difícil tarea de crear "el doble", como la "magia" del brujo, la 'realidad dual' e inescindible de la totalización asfixiante y destructiva de lo "real", silenciado desde la conquista militar de "América" (*Abya Yala) y* el renacimiento europeo.

Estas suposiciones y conjeturas deberían tender un puente y crear su propio 'plano de inmanencia' desde *la filosofía crítica latinoamericana,* aceptando la 'utopística' y la 'prospectiva' para pensase como actor geopolítico y cultural, en la lenta y sostenida decadencia del 'sistema mundo' actual, cada vez más *interpolar*. Una suerte de *Kairós* en plena *Pachakuti:* oportunidad y desafío para la filosofía crítica y las ciencias sociales de la región, que deberían reinventarse y buscar estrategias cognitivas, heurísticas y epistémicas alternativas al "*gran paradigma de occidente*". Alternativas que deben configurar un '*desprendimiento epistemológico'* de la 'modernidad' "naturalizante" como proceso universal y punto de llegada de la modernización y la democracia de contenido neoliberal. Modernización y democracia que prometen una sociedad "feliz", de consumo anodino y obeso, que no es otra cosa que el punto oculto de la 'colonialidad'.

Segunda Parte
Paradigmas, prospectivas y personajes conceptuales

Capítulo 4
La emancipación como imaginación del presente.

Buscamos argumentos y conceptos para pensar la necesidad epistémico-política de "desprendimiento" de las anclas filosóficas coloniales-modernas eurocentradas. Ensayamos ver la extensión del debate y la imbricación de la modernidad eurocentrada en el despliegue del 'sistema mundo' y sus

consecuencias, que dan como resultado *el antagonismo presente entre ecología y capitalismo*. Para esto rastreamos sintéticamente los antecedentes románticos y parte de la discusión presente entre FSM y los imperativos sistémicos-institucionales e inter-estatales. Nos centramos sintéticamente en dos perspectivas complementarias, la de Enrique Leff y la de Serge Latouche - desde su polémica perspectiva de "*La décroissance*"[83]-. Este antagonismo genera inevitablemente sensaciones apocalípticas en el imaginario político y cultural general, incitando a la imperativa mirada científica y filosófica prospectiva a futuro, sin pretender hacer profecías ni predicciones.

Este nudo de problemas que implica al núcleo paradigmático de *la filosofía de la modernidad* de raíz newtoniana-cartesiana, interesa de lleno a la filosofía en relación a los debates acerca del doble vínculo, las implicancias y consecuencias entre lo universal-particular y sujeto-objeto. Las diferencias estratégicas y cognitivas ligadas a la praxis de dos personajes conceptuales, los médicos y los brujos-curanderos, será de ayuda para ver las diferencias cognitivas/heurísticas estratégicas, las finalidades y perspectivas alternativas de cada imaginario. Así visto, remite a re-analizar las líneas de fisura epistemológica del eurocentrismo y los axiomas modernos e ilustrados. Analizaremos someramente tres: primero la relación de la lógica formal y el tercero 'incluido'. También acoplaremos las perspectivas iconoclastas de occidente, para tratar de ver, en tercer lugar, la inadecuada transformación de lo particular en universal. Terminaremos viendo la relación entre Dussel y Laclau, sus puntos equidistantes en la crítica a la modernidad, para ver que se puede recuperar de cada uno y qué sinergia puede esperarse para evitar enfrentamientos estériles.

[83] Para ingresar rápidamente en el tema, ver: « Comment vivons-nous ? Décroissance, "allures de vie" et expérimentation politique. Entretien avec Charlotte Nordmann et Jérôme Vidal », in *La Revue Internationale des Livres et des Idées*, 06/05/2010, url: http://www.revuedeslivres.net/articles.php?idArt=511
En esta entrevista con Stéphane Lavignotte, autor de *La Décroissance est-elle souhaitable ?,* hay una síntesis conceptual de la discusión actual y de las diferentes perspectivas de diferentes actores e intelectuales franceses.
Puede verse también el libro de Paul Ariès (2005) *Décroissance ou barbarie,* Golias, Francia. Hace la crítica a la idea de desarrollo y crecimiento, esbozando las ideas centrales para crear un movimiento político basado en estas ideas, sugiriendo las líneas jurídicas, culturales y sociales de acción/reflexión principales. No propone un modelo económico, sino más bien salir de una sociedad donde la economía es ciega a los efectos de la biodiversidad, a las consecuencias intergeneracionales y el haciendo del trabajo alienado una traba para la evolución espiritual de la humanidad.

Capítulo 5

Personajes conceptuales y creatividad artística: caminos y búsquedas de nuevas formas del pensar, sentir y hacer.

La crítica a los axiomas modernos de *la normalidad del orden* y *la separación conceptual de naturaleza y cultura* nos ligan a los capítulos anteriores y pretenden justificar el rol del 'personaje conceptual' en este capítulo. La idea es investigar la posibilidad de seguir pistas, cruces productivos y creativos conceptualmente entre la filosofía y la praxis chamánica, siguiendo la idea de Deleuze y Guattari que *el filósofo debe seguir la huella del brujo.*

Así presentamos algunas conclusiones que parten de registros diferentes, el académico como los de Philippe Descola y Bertrand Hell, y de las nuevas espiritualidades, como el de John Perkins. Tratamos también, de incluir el pensamiento de *Mil Mesetas.* Consideramos a la filosofía de Deleuze como el puente empírico-trascendental entre *la critica a la modernidad eurocentrada* con el nutriente del *personaje conceptual*, que debería ayudarnos a pensar *el devenir*, en oposición a los mundos escindidos del 'sujeto' y del 'objeto'. Para tantear utopística y prospectivamente, como ejercicio crítico de la filosofía que acepta el retorno de *lo político* -aceptando el horizonte de las reflexiones de Ranciére, Abensour, Latocuche, Stengers y Baudrillard- '*dispositivos de experimentación*' que escapen a *la* "*barbarie que viene*", creando y conjurando filosóficamente '*la forme duelle'* de la asfixiante totalidad de la ilusión de lo "real", '*la réalite intégrale*' de la modernidad.

De Philippe Descola tomaremos las cuatro representaciones de mundo: el '*animismo', el 'analogismo', el 'naturalismo'* y el *'totemismo'*. Ubicando a la 'modernidad eurocéntrica' en el "naturalismo", nos servirá como contrapunto con nuestro personaje conceptual. De Hell tomamos la distinción de *chamanismo y posesión*, que nos alerta de *los chamanes como "maestros" del desorden que permiten "la irrupción de lo salvaje"*. Irrupción que obliga a la sumisión, por esta razón son requeridos por los "pacientes" en última instancia. Del "converso" ex funcionario del Banco mundial, John Perkins, nos interesa la idea de "*cambiar de sueño*", que toma de los Shuar (Jíbaros). Por último, ensayamos unir conceptualmente el pensamiento operativo de los brujos-

chamanes con la del "brujo-filósofo" Deleuze. Tomamos sus conceptos de 'rizoma', 'plano de inmanencia' y su metafísica del UNO como índice de multiplicidades. De este modo, creemos que es posible dejar de lado experimentalmente los vestigios modernos eurocentrados y completar lo que falta en la 'transmodernidad' de Dussel.

Tercera parte
Conclusiones
Los desafíos de una filosofía crítica en América latina

Si la relación entre 'modernidad' y colonialismo son las características que sostiene el modo particular de etnocentrismo, es decir el 'eurocentrismo', esto parece sugerir entonces que hay que dejar de lado las anclas filosóficas modernas eurocentradas ("el Ojo de Dios") y navegar hacia otros rumbos a-céntricos y rizomórficos. Colonialidad y modernidad que crean e imponen '*la réalité intégrale*' del *sistema mundo capitalista* mundializado (progreso, crecimiento, desarrollo, consumo ilimitado,...), en plena implosión expansiva. La causa, según Dussel, Ballerstein, Latouche, Baudrillard y Bauman, sería la destrucción del concepto y fundamento mismo de lo "real", inventado desde la conquista planetaria militar y epistémica del imaginario occidental.

La tarea utopística y prospectiva sería, en consecuencia, ir buscando *reterritorializar* los conceptos y los afectos presentes en la reversibilidad dual. Evitar el calco, preferir el mapa (como propone Deleuze), dejar de lado la enfermedad y manía europea por la trascendencia y todo centro, haciendo 'rizoma' entre el enfoque de la filosofía que posibilita *el "tercero incluido"* y la política crítica que experimenta y ensaya dispositivos colectivos alternativos. Alteridad creativa a los imperativos hegemónicos, éticos-metafísicos de 'la colonialidad del poder y del saber' de la modernidad eurocentrada. Una sociedad donde '*la décroissance*' sea la tendencia para salir de la fiebre desarrollista moderna, que no tenga solamente la idea de distribuir mejor la "torta", sino cambiar radicalmente de receta.

Si bien esta tarea es a la vez *punto ciego y posibilidad creativa,* es necesario metodológicamente crear un "*personaje conceptual*", el *Brujo-*

filosofo. La idea es que nos permita, con su intervención y conjuro, hablar desde *los 'bordes'* y *los 'pliegues'* del *sujeto trascendental de la política moderna*, rescatando personajes y situaciones históricas, filosóficas y literarias que no sean sólo del relato cerrado de "Europa" y el "Capital". 'Personaje conceptual' que permita nominar filosóficamente, como un brujo-poeta, la pluriversalidad rizomórfica, transmoderna, analéctica y dual como el momento positivo de un 'sistema mundo' en paulatina y constante decadencia.

PRIMERA PARTE

Modernidad, eurocentrismo y decolonización

Capítulo I

Modernidad y crítica al eurocentrismo

En somme, il faudrait livrer nous outils d'historien à une critique sévère et réexaminer les catégories canoniques qui organisent, conditionnent et souvent cloisonnent nos recherches : économie, société, civilisation, art, culture….
Serge **Gruzinski** (1999), *La pensée métisse*, Pag. 49.

En el prólogo, hemos ensayado contextualizar la discusión, presentando en términos generales la problemática y las preguntas que nos ocupa e invoca. Nuestro primer propósito fue ensayar una descripción que tome partido y vaya marcando las tópicas teóricas que delimitan el perímetro donde ensayamos mover nuestras reflexiones. El segundo intento, desde un análisis abierto del presente, ensayamos aproximamos a la '*filosofía de la modernidad*' y su versión eurocentrada, para señalar los limites epistémicos y heurísticos desde '*los nuevos paradigmas'* y, por otro lado, desde la distinción analítica de Jean Baudrillard de '*la réalité intégrale'* y '*la forme duelle.* Distinción que es a la vez, 'paradójica, complementaria e inescindible. Límites filosóficos referidos al colapso del "*discurso*[84] *moderno"*, tanto en sus axiomas aplicados a la ciencia, como a la realidad política. Los ejemplos sociopolíticos elegidos rondan los impactos culturales en la representación moderna de mundo. Como ser el derrumbe del muro de Berlín (comunismo), la crisis financiera del 2008 (capitalismo neoliberal) y la relaciones y posibilidades que abren a actores y movimientos difusos, inciertos y cambiantes ante los desafíos ambientales, las mutaciones sociopolíticas y culturales de América Latina[85].

[84] Si bien utilizamos preferentemente el concepto de « Paradigma », expresamente más laxo y ambiguo, cada tanto aparece en este escrito la noción foucaultiana de 'discurso'. Sintéticamente, « discurso » nos lleva a interpretar y ensayar pensar la « microfísica del poder » en los modos de dominación, que implica no la coacción física brutal solamente, sino más precisamente los dispositivos de dominación que incorporan los reglamentos, las clasificaciones, las instituciones, etc.

[85] Tomamos referencia también, además del FSM, de la ola de rebeliones en África del norte y « *los indignados* » en España, entre tantas evidencias contemporáneas en el desarrollo de la escritura de este ensayo.

América latina queda como un referente geopolítico de lo que ensayaremos analíticamente decir, visualizar, sintetizar y proponer en términos generales sin profetizar, ni predecir, ni recomendar "recetas" ya que no haremos estudios de un caso en particular. En el correr de los capítulos que vienen, quisiéramos mostrar nuestros apoyos teóricos, es decir el corpus desde donde comenzaremos a hablar: 'la filosofía de la liberación', 'la complejidad ambiental' de Leff, '*La Décroissance'* de Latouche y los supuestos de 'campo trascendental', 'plano de inmanencia' y 'rizoma' de Deleuze y Guattari. Adelantamos la necesidad de crear un 'personaje conceptual' para abordar el pliegue o "afuera" del discurso filosófico moderno y sus paradigmas subyacentes. Este personaje, *el brujo-curandero-chaman*, es un recurso metodológico y ejemplo de estrategias cognitivas alternativas no dogmáticas, sin nostalgias ni subjetividades desfasadas de ningún tipo.

El punto de partida

El punto de partida de este escrito es que en las sociedades de América Latina hay una mutación de sentido político y cultural *radical***.** Situación e intuición que ha forzado, más de una vez, a preguntarnos sobre la validez de las categorías analíticas filosóficas y sociológicas de raíz moderna-eurocentrada, con las que fuimos formados en las universidades (sujeto, progreso[86], desarrollo, cambio social, identidad)[87]. Algunos investigadores sociales y filósofos (Wallerstein; Grosfoguel; Latouche; Touraine) ven prospectivamente una suerte de *caos sistémico,* que tendencialmente puede sugerir desplome y un reordenamiento intenso, incierto y novedoso. Esta crisis sistémica y estructural a la que aludimos, y que preferimos nombrar 'desorden',

[86] La idea de '*progreso',* si bien es una noción histórica que va cambiando con el tiempo, se la ubica en el siglo XVII en Europa, siendo Francis Bacon una de las primeras y más nítidas apariciones con *La Nueva Atlántida.* Se entiende en sentido político y social en el siglo XVIII, sobre todo con los enciclopedistas y los escritos de Nicolás de Condorcet "*Esquise d'un tableau des progrès de l'esprit humain*". La visión de progreso de Condorcet será muy influyente hasta el siglo XIX, hasta que se trasforma en noción económica y científica.

Los filósofos de la antigua Grecia creían más bien en una época o edad de oro situada en el pasado, ya que el cambio estaba desvalorizado y la belleza residía básicamente en la estabilidad y duración.

[87] Estas preguntas motivaron el trabajo de investigación de la memoria del DEA (Master) en Paris III, IHEAL « *Matrice d'analyse sociopolitique et changement social. L'eurocentrisme comme obstacle épistémologique* », 2005, dirigida por Patrice Vermeren y René Fregosi.

se presentaría en América latina en diversas dimensiones, planos y modos, autoreforzándose en el declive del "orden" precedente (sistema mundo) y a la vez asentado sobre un hiato enunciativo, que espera ser 'conjurado' por los 'personajes conceptuales' adecuados. Las relaciones de interdependencia entre el *desorden-orden-organización* deben redefinirse en los contextos específicos y particulares.

En América Latina, el "desorden" se evidencia principalmente en tres perspectivas:

1. Por *las contradicciones de "la política" y "lo político"* –según las distinciones de Rancière en *El Desacuerdo*- al interior del imaginario filosófico moderno, entre las fuerzas "populares" democratizantes y el proyecto neoliberal[88].
2. También, en que *la cuestión central de las estrategias políticas alternativas*, como tercera posibilidad política al clivaje bipartidista generalizado de la región, *era la toma del poder para la transformación/revolución de la sociedad*, *siendo ahora una preocupación secundaria*, aunque no sin importancia ni marginal, evidentemente.
3. Finalmente, en la dimensión específicamente filosófica, por *las limitaciones, aporías y dificultades que producen las creencias y los obstáculos modernos eurocentrados al conocimiento y el saber*.

Trataremos de encontrar a lo largo del escrito puntos de articulación conceptual y perspectivas heurísticas, que nos ayuden a explorar estas preguntas. También haremos el ensayo de pensar "rizo morficamente" y rastrear conjeturas y perspectivas 'decoloniales'[89], alternativas epistémica y políticamente al modernismo eurocéntrico (*la forme duelle*). Será evidentemente una tarea compleja, ya que es de suponer que en última instancia, observamos y pensamos con las mismas categorías que ensayamos criticar. *Punto ciego* y *'hiato'* que será a la vez, entre tantas cosas, el verdadero obstáculo y motivación de este escrito.

---

[88] Para Thwaites Rey (2010: 1) "*Precisamente, la etapa neoliberal supuso la más fenomenal transferencia de recursos desde los sectores populares a los segmentas más ricos y concentrados de la población mundial*"

[89] Nos centraremos básicamente en los estudios desarrollados principalmente por Ramón Grosfoguel y Enrique Dussel.

Ésta mutación y etapa de inflexión política-epistémica en Latinoamérica, a la vez el hiato, 'punto ciego' y posibilidad potencial de 'actores/sujetos' e intelectuales, comienza –esquemáticamente- desde el punto de vista histórico en 1994[90], con la rebelión política en Chiapas (México). Indicaba la decadencia del modelo impuesto por el FMI y el Banco Mundial, conocido como "*El consenso de Washington",* que sustentaba en los hechos la vieja consideración de la región como periférica de la civilización moderna. Se reafirma el 11 de septiembre del 2001, como punto de reacomodación y mutación de fuerzas en las relaciones internacionales, con un sistema internacional que va transformándose de lo 'multipolar' inestable y competitivo a lo 'interpolar', es decir que exige aceptar la interdependencia, la fluidez, la incertidumbre y la innovación[91]. Particularmente, al interior geográfico y político latinoamericano, se va dando una formación de otros paisajes y tendencias, por la redistribución del poder regional e internacional. Formaciones y distribuciones con tendencias electorales como contención de las contradicciones y antagonismos estructurantes de diferentes culturas e imaginarios sociales. Estas representaciones de mundo (culturas e imaginarios), no disponen, evidentemente, de cartografías relevantes o apropiadas de las nuevas formas de relaciones y equilibrios en la redistribución de '*la colonialidad del poder'* y la gestión de la interdependencia global. El hiato filosófico-enunciativo de este modo todo lo nutre, aún desfasado en el tema y en el tiempo, mostrando una postal categorial y relatos inadecuados, de otros paisajes, contextos y situaciones…

Los 'universales' que sostenían el edificio político progresista y desarrollista moderno, dejan ver fisuras, peligros e intimidaciones en el sentido preestablecido en que se sostenían paradigmáticamente. Si esto es así, entonces son parte estructural de los problemas y desafíos del presente (biodiversidad, clima, pobreza, energía, armamentos de destrucción masiva,

---

[90] Coinciden en esta perspectiva diversos y variados investigadores en ciencias sociales y filosofía, como Dussel, Benasayag, Grosfoguel, Le Bot, Holloway, Thwaites Rey, entre tantos investigadores e intelectuales.

[91] Escribe Giovanni Grevi, investigador del European Union Institute for Security Studies (EUISS): "*La interpolaridad es la multipolaridad en la era de una profunda interdependencia*" (2010: 42). Ver artículo de "El mundo interpolar", donde desarrolla sintéticamente estas dos nociones descriptivas de las relaciones internacionales, donde hay una nueva forma y temporalidad de multiporalidad por la cambiante redistribución del poder y a la vez por la fuerte interdependencia, que Grevi cataloga como "Interporalidad". Los encuentros interestatales y de bloques, desde Río hasta Copenhague, los de G 8 -20 serían las evidencias de esta transmutación y fluidez entre multi e inter polaridad. *Foregein Policy*, n° 38, Págs. 42-45, España.

migraciones, regulación financiera, etc.). Problemas y desafíos que incitan un abordaje teórico que debería, imperativamente, asumirse rizomórficamente, con una lógica integradora e interdependiente, que sugiera sinergia y compromiso, más que solipsismo eurocentrado.

Proponemos cinco argumentos interrelacionados, para abordar la crisis de la heteronomía moderna en las sociedades latinoamericanas y en consecuencia, de los 'paradigmas' de la filosofía hegemónica - eurocéntrica que ha sido resultado, entre otras cosas, del pensamiento del mundo como dominación (o 'naturalización de la guerra'):

1. *Las sociedades asumen su situación* –después de dos siglos de la declaración de "independencia" del colonialismo europeo-moderno[92]-, a causa de las crisis permanentes y contradicciones que genera *el colonialismo y la colonialidad del poder*[93] en las víctimas manifiestas. Situación crítica que son evidenciadas multidimensionalmente en la desigualdad económica[94], los conflictos políticos[95], la depredación

[92] Aníbal Quijano, escribe al comienzo de "Colonialidad del poder y clasificación social" (In Grosfoguel y Lossaco (2009: 212): "*Con la constitución de América (Latina), en el mismo momento y en el mismo movimiento histórico, el emergente poder capitalista se hace mundial, sus centros hegemónicos se localizan en las zonas situadas sobre el Atlántico—que después se identificarán como Europa—y como ejes centrales de su nuevo patrón de dominación se establecen también la colonialidad y la modernidad. En breve, con América (Latina) el capitalismo se hace mundial, eurocentrado y la colonialidad y la modernidad se instalan asociadas como los ejes constitutivos de su específico patrón de poder, hasta hoy.*"

[93] Aclara Quijano (Ibídem: 211) en el primer pie de página, la distinción de ambos términos: "*Colonialidad es un concepto diferente de, aunque vinculado a, Colonialismo. Este último se refi ere estrictamente a una estructura de dominación/explotación donde el control de la autoridad política, de los recursos de producción y del trabajo de una población determinada lo detenta otra de diferente identidad y cuyas sedes centrales están además en otra jurisdicción terriorial. Pero no siempre, ni necesariamente, implica relaciones racistas de poder. El Colonialismo es obviamente más antiguo, en tanto que la Colonialidad ha probado ser, en los últimos 500 años, más profunda y duradera que el Colonialismo. Pero sin duda fue engendrada dentro de éste y, más aún, sin él no habría podido ser impuesta en la intersubjetividad del mundo de modo tan enraizado y prolongado. [...]*"

[94] Entre 1980 y el 2003 el desempleo en Latinoamérica pasó del 7,2 al 11 %, el salario mínimo cayo en promedio el 25 %, el 10 % más rico de la población concentra el 48 % de las riquezas…, y así podríamos seguir ofreciendo datos oficiales disponibles, que muestran las tendencias de la región más desigual del planeta. A finales de la primera década en el continente, la CEPAL muestra que el 34% de la población de América Latina cae bajo los niveles de la pobreza (unos 189 millones de personas) y aproximadamente un 13,7% (76 millones) directamente en los de la pura indigencia. Sin embargo, 41 millones de personas habían conseguido superar la pobreza entre 2002 y 2008. La crisis posterior al debacle financiero del 2008 ha vuelto a hacer retroceder a nueve millones.
En América latina Según un informe de la CEPAL y UNICEF en el 2010, hay 80 millones de niños que viven en situación de pobreza. De ese total, el 17,9 por ciento habita en condiciones de pobreza extrema (32 millones). Allí se establece que de 18 países de la región, la Argentina ocupa el tercer lugar en cuanto a calidad de vida de los niños pobres, detrás de Uruguay y Costa Rica. Más abajo aparecen Colombia, Brasil, México, Perú, Bolivia y Honduras, entre otros. El parámetro que se utiliza no es sólo el de ingresos, sino también las posibilidades de acceso a servicios básicos como educación, salud, agua potable, alimentación e información.

ambiental[96], la reconfiguración de nuevos terrenos imperiales[97], los cambios demográficos[98] *y los límites éticos del 'sistema mundo'*[99] vigente, creado según Wallerstein en el siglo XVI. En América Latina la contradicción actual parece ser, desde la sublevación de Chiapas a mediados de los años noventa, entre *los giros modernizadores democráticos* que sostienen el imaginario moderno eurocentrado hasta principios del 2010, y *el tipo de proyecto neoliberal* modernizante dominante en la esfera económica, aún vigente a pesar de su evidente y consensuado fracaso regional y global[100]. Surge una pregunta, sin embargo que intimida el punto ciego a-critico: ¿podrán sobrevivir la biosfera en general y las sociedades en particular a las políticas "modernizadoras-depredadoras"?

2. *Sin embargo, a pesar de las evidencias, estas sociedades no asumen ni se apropian filosóficamente que poseen las condiciones de un imaginario ético-crítico creativo local, 'decolonial,' potencialmente diferente a la colonialidad del poder global y alternativo al de la modernidad eurocéntrica.* La causa podría rastrearse en el 'eurocentrismo' intrínseco

95 Después de la crisis Argentina del 2001 hasta el 2008, siete presidentes constitucionales en Latinoamérica han sido destituidos por la radicalidad de las demandas y protestas sociales, no contenidas institucionalmente por el régimen político democrático y en el caso de Honduras –la excepción de la regla-, depuesto por un golpe de Estado.

96 Según Marina Silva, antigua colaboradora de Chico Méndez y ex-ministra del Medio Ambiente del Brasil entre 2003 y 2008, la mata atlántica de su país ha sido destruida en un 95 %, la mata del cerrado (la meseta brasileña) en un 50 %, los bosques amazónicos en un 17 %. (Reportaje, diario *El País*, 13/09/2009, Pág. 4, España). Los datos científicos abundan en lo local como en lo global sobre las alteraciones de los dos últimos siglos y las posibilidades ambientales al final del presente, que son más que alarmantes ante el des-compromiso de los líderes políticos.

97 Nos referimos a la idea de Antonio Negri (2004), que plantea que no hay un imperialismo, según la idea del marxismo leninista, bajo la forma de la expansión de uno o varios estados naciones, creando una jerarquía y centralidad a través de grandes potencias. El Imperio, en tanto nuevo tipo de soberanía, es sencillamente capitalista y es el que ha ganado la guerra civil del siglo XX. Las guerras preventivas impulsadas por los Estados Unidos, es el modo como ensaya apropiárselo (al Imperio), a principios de milenio (*Le passant ordinaire* n°48, "Comprendre la violence du pouvoir", Págs.; 51-53, 2004, Francia)

98 El cambio demográfico es significativo en América Latina, según la secretaria general de CEPAL Alicia Barcenas. En 1975, América Latina tenía un 40% de su población en la banda entre 0 y 14 años. En 2009, ha pasado a ser un 29% y, según las previsiones, para 2035, el promedio será de un 20%. Eso significa, entre otras cosas, que habrá menos dependientes y más recursos. *El País*, 29/11/2009, suplemento cultural *Babelia*, España.

99 "Las teorías de la dependencia y del sistema mundo en las décadas de 1960 y 1970 pusieron en claro que las diferencias de los sistemas económicos entre el Norte Euro Americano ex-colonialista y las ex-colonias en el resto del mundo en el Sur Latinoamericano, Asiático y Africano, no eran de grado de desarrollo, de temporalidades atrasadas, sino de posición en el sistema capitalista mundial." Pardo Rojas, Mauricio, en su comentario sobre el libro de Santiago Castro Gómez, "*La hybris del punto cero*", Revista *Tabula Rasa*, n° 4, 2006, Colombia.

100 Domínguez, 2009.

de su pensar (antropocentrismo, noción de la persona/individuo[101], racionalidad, libre albedrío, cristianismo). Es decir, si analizamos desde el contexto presente la situación expuesta, podría abordarse analíticamente desde el neo colonialismo político y económico aún vigente en espacios de conflictos cada vez más abstractos[102].

3. *En su conjunto como actor geopolítico y cultural, las sociedades de la región disponen potencialmente de un pensar creativo, complejo, anónimo y plural para una praxis transformadora y una nueva eticidad. Pudiendo ampliar sus horizontes normativos y axiológicos, si tuviese la voluntad de emancipación política de las constricciones históricas, que se actualizan en diferencias estructurales que aseguran su continuidad, desde hace siglos. Este potencial creativo y de tradición de lucha contra la dominación extranjera, implica las condiciones de existencia de cambio de ciertas condiciones socio-ambientales y transiciones neo coloniales, o de 'colonialidad global'.* Condiciones contextuales que las sintetizamos en el cambio de reglas en la política y el orden internacional después del 11 de septiembre de 2001 y la crisis financiera del 2008; el ascenso económico no occidental de China e India; la anulación de los capitales latinoamericanos y transferencia de riquezas económicas de las regiones a "los centros" de países de la región, y de éstos hacia el "centro" del capitalismo representado por el G8. Entonces, como síntesis causal y como visión prospectiva: la inexorable dificultad política internacional, posterior al "*Encuentro de Copenhague*" y en la etapas sucesivas de la "*Ronda de Doha*", de acuerdos políticos consistentes y durables, entre las más importantes variables y condicionantes políticas y epistémicos que incitan a la experimentación colectiva. Bolivia es, en la etapa del mandato del presidente Evo Morales, el ejemplo destacado con elementos decoloniales inciertos, novedosos e incompletos.
4. *Este "nuevo pensar" paradigmático* -alternativo al paradigma moderno, es decir a la mecánica newtoniana, el racionalismo cartesiano, el positivismo

[101] Miguel Benasayag (2004 :13) escribe en *Le mythe de l'individu* que el individuo en tanto creación de la modernidad, es una forma de organización social, de una cosmogonía y de una forma de poder : « *Or, en réalité, « individu », loin de designer des personnes isolées et éparpillées à la suite d'une catastrophe qui aurait détruit les liens structurant la société, est le non d'une organisation sociale, d'un projet économique, d'une philosophie et d'une* Weltanschauung. ».

[102] Alejados de la realidad cotidiana y con enemigos cada vez más "etéreos" y eficaces.

y a las formas de institucionalización del saber occidental moderno hegemónico-, a veces difuso, rizomático y fractal, *rescata desde la idea de 'complejidad'*[103] *algunos de los contenidos del pensamiento europeo renacentista, del siglo de las luces y la ilustración. Paradójicamente e idealmente busca en sus fuentes y a la vez se posiciona externamente, en saberes subalternos, no científicos, ni eurocentrados. Poniendo así en duda sus supuestos ontológicos de retotalización absoluta y también los sueños* (teológicos, por cierto) *de la unidad de la ciencia. Este "nuevo pensar" sin sujeto definido procura, desde el hiato analítico-enunciativo-filosófico, ensayar respuestas a las preguntas y desafíos concretos del presente, planteando diferentes interrogantes a los contenidos universales positivos*[104]. Más que la simplicidad de los enunciados científicos de una naturaleza pasiva (que se explica por leyes universales, inscriptas estructuralmente en la realidad, las cuales el científico natural y social debe descubrir), es la explicación de '*la complejidad' lógica y empírica* de de las interrelaciones, en la incertidumbre de futuro (ambiental[105], cultural, político) lo que debe ser explicado.

Enrique Leff (2002) propone siete formas de 'complejidad' que involucra lo ambiental: de lo 'real', del 'conocimiento', de la 'producción', del 'tiempo', de las 'identidades', de las 'interpretaciones' y del 'ser'. Dussel postuló los principios éticos de pretensión universal (momento positivo, '*ana-léctico'*), suficientemente abiertos para abordar las decisiones y elecciones morales[106]. El cuidado y las posibilidades de producción y reproducción de la vida humana se convierte en un imperativo ético, que conjuga las preocupaciones filosóficas y ecológicas.

---

[103] Schnitman, 1995; Morin, 1988, 1993; 1995; Leff, 2002; Dussel, 2002; Wallerstein, 2001: 188

[104] Touraine se pregunta, desde la afirmación, en su clásico libro *Crítica a la modernidad* (1994:13) *"¿Cómo no ver que el mundo está más dividido que nunca entre el norte, donde reina el instrumentalismo y el poder, y el sur, que se encierra en la angustia de su pérdida de identidad?"*

[105] La conclusión de varios expertos, algunos de ellos miembros del IPCC, durante la reunión anual de la Asociación Americana para el Avance de la Ciencia (AAAS), que se celebro en Chicago febrero del 2009, los datos actuales indican que será mayor de lo previsto por el último informe científico de la ONU. "*Si la tendencia actual no cambia, el aumento de las temperaturas supone un alto riesgo de incendio en las selvas tropicales y de fusión de extensas zonas de la tundra ártica, emitiéndose en ambos casos miles de millones de toneladas de gases de efecto invernadero que pueden a su vez, aumentar las temperatura global y generar un círculo vicioso, una espiral incontrolada de causa-efecto hacia finales de siglo, explicó Field. "Hay que evitar sobrepasar el límite a partir del cual la emisión masiva de gases de efecto invernadero empiece a marchar con piloto automático*"". *El País*, 15/02/09, España.

[106] Dussel, 2002: 368-379.

"Es 'criticable' lo que no permite vivir"[107]. Dussel, Rancière y Esposito articulan el campo filosófico-político específico de la investigación: la 'víctima', como juicio empírico de hecho, se convierte así en el eje central de la 'biopolítica', en la constitución del espacio de 'lo político' (en sentido propuesto por Rancière, que lo diferencia de 'la política'). Dussel entiende '*lo político*' como concepto y '*la política*' como actividad[108], entonces puede acoplarse con la idea de 'lo político' y 'la política' de Rancière. El primer término delimita que es lo igual y el segundo asigna los lugares y la distribución del poder y recursos. Lo igual, como punto de encuentro de ambos pensadores, implica aceptar como normal el desacuerdo que remite la diferencia, siendo '*lo político'* la posibilidad de evitar el conflicto indigno, que tiene a la violencia y la fuerza como argumentos constantes.

5. *Esto está parcialmente personalizado en Latinoamérica -en sentido filosófico- en Enrique Dussel*[109] *y Enrique Leff*[110]*,* los cuales retoman críticamente la tradición y los tópicos de la filosofía moderna. SI bien nos asentamos en ellos como punto de partida, luego diluiremos la versión moderna de 'Sujeto' aún persistente en éstos dos pensadores, para privilegiar la interdependencia impersonal, rizomática y a-céntrica como principio heurístico. Por esto, proponemos junto a esta tradición, un "*personaje conceptual*" [111] (que será el "sujeto" en y de este escrito), ligado a la cultura de las comunidades aborígenes o autóctonas latinoamericanas actuales, que incorporan naturalmente el antagonismo en su forma paradójica de pensar y explorar las capacidades de la mente, *el chamán*[112] (o brujo) -al igual que *Toth* en los egipcios, *Hermes* en la

[107] Ibídem: 369
[108] 2006: 5.
[109] Junto al colectivo modernidad/colonialidad (Mignolo, Grosfoguel, Quijano, Castro Gomes, Lander, entre otros. Ver bibliografía)
[110] Desarrollamos lo esencial de su pensamiento y consecuencias filosóficas en el Capitulo IV.
[111] Personaje conceptual no es un tipo o forma psico-social, en este escrito le damos otro sentido. Nos permitirá hablar y delimitar nuestro tema, no hablamos entonces de personajes históricos o tipos psico-sociales, por más que lo sean. Son Deleuze y Guattari, en *¿Qué es la filosofía?* (1993: 67-93), quienes proponen esta idea. Para Platón será Sócrates, para Nietzsche será Dionisos. "Ciudadano", en este sentido, es también un personaje conceptual, que permite delimitar un conjunto de supuestos, valores y practicas para darle forma en la figura arbitraria, pero útil metodológicamente. "Investigador", "científico", "filósofo", "iniciado" pueden ser también personajes conceptuales para tematizar dominios específicos.
[112] Si bien tomamos esta palabra disponible en la lengua, en nuestro caso escapa al sentido dado en su uso cotidiano y a los prejuicios eurocéntricos que implica. Marby y Huxley (2005) compilan y muestran el recorrido de esta temática y sus variaciones en occidente. Recurrimos filosóficamente a este personaje conceptual, *el chamán* (conocido como *"brujo"* en América Latina), por su maestría de entrar a otros mundos, por la experiencia y pragmatismo que detenta el poder de restablecer el orden -con fuerzas no

mitología griega, *Mercurio* en los romanos, Cristo en los evangelios canónicos y apócrifos-. Este personaje conceptual es negociador, mediador y traductor entre la comunidad y 'el mundo' de fuerzas invisibles, espíritus (multiplicidad que hace Uno). En todas las sociedades, 'el brujo/chamán' es mirado como un individuo diferente, un humano que puede trazar planos de experiencia alternativos, que participa en los misterios del 'mundo invisible', 'mundo' que es actor a la vez. Las reglas de este "otro mundo", según Hell, no son totalmente arbitrarias y desconocidas, *el desorden que las caracteriza reviste una forma significativa*[113].

En esta exploración, lo rescatamos en sentido y metáfora metodológica. Es decir, sin idealizaciones de ningún tipo sobre este actor muy particular, perteneciente a contextos socio-culturales muy restringidos en Latinoamérica, lo elegimos como figura y personaje antidogmático[114] y por su imaginario necesariamente no antropocéntrico (Descola, 1998) y rizomático -en adelante, haremos referencia de modo general al brujo/ chamán de la región amazónica, particularmente remitidos a la descripción de Descola; Narby y Huxley; Hell; Perkins-. Si *todo pensamiento emite un tiro de dados*, como escribe Mallarme y se lo apropian Deleuze y Guattari[115], es necesario crear un 'personaje conceptual' para crear y trazar el 'plano de inmanencia'. Que no es único pero si puede ser singular, ya que hay innumerables "planos" como también hay una proliferación de 'personajes conceptuales'. De hecho, proponen dos amigos y filósofos franceses un plano *pre-filosófico* que debe trazar la filosofía (Razón), y que necesita la imaginación de un 'personaje' *pro-filosófico* para hacerlo vivir. Este personaje último, deberá crear los *conceptos* para darle consistencia[116].

dadas directamente a la percepción ordinaria-, mediante la negociación, la ofrenda y la lucha. Personaje diferente al filósofo, probablemente más osado y propio de todas las comunidades premodernas, como las pre-hispánicas en América. La antropología brasileña ya ha incorporado y apropiado este cruce creativo.

[113] 1999:227

[114] Es la obra filosófica de Deleuze que nos abre esta analogía entre dos tradiciones, aparentemente escindidas, alejadas y a la vez posibles de articular. La antropología brasileña ya ha incorporado y apropiado este cruce creativo desde hace diez anos.

[115] 1993; 2008. « *Toute pensée est un Fiat, émet un coup de dés : constructivisme.* » (1993 :83)

[116] 1993: 84-85

Ensayaremos desde estas dos perspectivas, es decir, las tradiciones académicas -Dussel, Leff, añadiendo a Latouche, Hell y Deleuze -, y desde el 'personaje conceptual' "el *brujo/chamán*", teniendo en cuenta no sólo que *ciencia, brujería* y *naturaleza* son constitutivos o componentes de la génesis de la 'modernidad', como lo señaló en un interesante articulo Álvarez-Uria (1993), sino específicamente sus prácticas marginales para la investigación de la mente y la naturaleza de la biodiversidad. Estas no son reconocidas oficialmente y poseen estrategias (no recetas o dogmas) de domesticar el desorden, para visualizar el pensamiento del afuera o "doble", *la 'forme duelle'* de esta '*réalité intégrale'* (como movimiento aparentemente irreversible de totalización del mundo). Estas tres fuentes latinoamericanas del corpus teórico, junto a la reflexión francesa personalizada en Gilles Deleuze, Jacques Rancière, Bertrand Hell, Serge Latoche y Philippe Descola[117], serán -desde diferentes argumentos filosóficos, epistemológicos y etno-antropológicos- la otra parte del corpus teórico[118]. Utilizaremos fuentes periodísticas en algunos casos, para acercar comentarios de especialistas e ilustrar con acontecimientos muy recientes. Será a modo indicativo y con las precauciones ya sabidas en el espacio discursivo académico. Por último, los 'conceptos claves' que utilizamos, los indicaremos en los pies de páginas respectivos, para no explayar el análisis y las definiciones correspondientes.

El presente en mutación y los gérmenes que se adelantan prospectivamente desde 'utopísticas' minoritarias y marginales es lo que nos interesa encontrar y analizar, desde la 'filosofía de la liberación', la crítica al 'sistema mundo' vigente y a la '*filosofía de la modernidad*'. Traducido al esquema lógico-analítico de Baudrillard sería la crítica a la procedencia y sentido de la '*réalité intégrale*' y develar la emergencia necesaria y correlativa de la '*forme duelle*'. En el presente, a nivel de actores-sujetos socio-políticos y culturales, el FSM con sus redes de organizaciones sociales y tecnológicas no jerárquicas ni centralizadas, rizomáticas, es de hecho el máximo catalizador de las propuestas de la sociedad civil mundial –la 'réalité duelle' de Davos-. El

[117] Una pequeña síntesis del pensamiento de Philippe Descola podemos encontrarla en la entrevista hecha por la revista *La recherche N° 373*, abril 2004, Págs. 63-67, Francia. Estas ideas están más desarrolladas en "Las cosmologías de los indios de la Amazonía", Págs. 217-219, Revista Zaniak nº 17, 1998, Francia.
[118] La obra filosófica, antropológica y etnológica de los cuatros autores seleccionados, es muy amplia. Seleccionaremos *Mille Plateaux* y *Qu'est-ce que la philosophie?* de Deleuze y Guattari, *EL desacuerdo. Filosofía y política* de Rancière. De Hell (1999) *Chamanisme & possession. Les maîtres du désordre*, y de P. Descola, *Par delà de la nature et la culture*.

alter-mundialismo invoca y convoca cambios no centralizados que respeten las multiplicidades de formas locales, de modos de gestión y estilos de vida políticos-culturales diferentes al modelo americano consumista mundializado. El FSM va repartiendo críticas al actual 'sistema mundo' inviable por las consecuencias que nos impone, y alguna correlación debe tener con los "indignados" en España y las revueltas en el norte de África entre el 2010 y 2011. El foro que se realizó en el 2009 en Belén do Para (Brasil), tuvo como propósito explicito central realzar la voz de las comunidades aborígenes junto a la defensa de la amazonía, con la presencia de los presidentes de Brasil, Bolivia, Ecuador, Paraguay y Venezuela. Transformación considerable respecto a los foros anteriores, en los que no participaron delegaciones, personalidades o representaciones oficiales de esta magnitud y consecuencias para el FSM.

Supuestos de la investigación

Así como se sigue reflexionando sobre las posibilidades de la filosofía latinoamericana, también se continúa debatiendo -como veremos en el Capítulo IV (4.1)- acerca de la histórica polémica epistemológica, en su versión filosófica entre 'historia' y 'naturaleza'[119] y en las ciencias sociales[120] entre antropología y naturaleza[121]. En nuestra concepción cotidiana (de raíz eurocéntrica y moderna del mundo), consideramos a la 'naturaleza' separada de las actividades humanas, pero evidentemente el conjunto de las ciencias sociales acuerda que este modo es una rara excepción histórica. Los estudios científicos de las últimas décadas parecen no dejar duda que para progresar en la comprensión del mundo -no asimilables a « lo real »-, debemos superar, a modo de imperativo, la separación entre 'ciencias de la cultura' y 'ciencias de la

[119] Hegel: 1988

[120] Wallerstein: 2001; Descola: 2004; Leff: 2002; Naredo: 1983

[121] Dice Philippe Descola, en un reportaje el 23/08/06 en el diario argentino *La Nación*: *La separación del hombre de la naturaleza se fue haciendo por etapas. La primera se remonta a los antiguos griegos, con la invención de la naturaleza como physis: un objeto de investigación que no está sometido a caprichos divinos, sino a leyes que vuelven previsible la naturaleza. El cristianismo marca la segunda etapa de la trascendencia, que supone, a la vez, la exterioridad con respecto al mundo del Creador y del hombre, puesto que Dios le ha reservado un status especial. La tercera etapa es la revolución científica del siglo XVII: una forma de enmarcar el mundo con invenciones como el microscopio, el telescopio... La naturaleza se volvió entonces autónoma y observable.*

naturaleza' (ciencias nomotéticas e ideográficas, o más clásicamente la distinción entre ciencias y filosofía). La problemáticas se entrelazan en términos que unen diversas tópicas y disciplinas como *bio-ética*, *bio-política* y *bio-diversidad*. El concepto de 'biopolítica', así como el de 'bioética' preocupan no sólo desde la experiencia histórica nazi, el rol político de las ciencias y las criticas ecologistas de las últimas décadas a nuestro modo de vida, sino que se ha profundizado y conceptualizado filosóficamente desde los últimos cursos de Foucault en el *Collège de France*, pasando por la última publicación de Deleuze (*L'immanence : une vie…*), las investigaciones recientes de Agamben[122], Esposito y la *filosofía de la liberación*, entre otros. Generando así nuevas preguntas, ante desafíos novedosos que esperan ser no sólo formulados sino visibles, para la observación sistemática y metódica.

Por otro lado, en las investigaciones y publicaciones de las ciencias sociales (en los estudios inter/multi culturales particularmente) se evidencia en las últimas décadas la reapropiación generalizada de la reflexión sobre las relaciones y sincretismos, que invocan las categorías abstractas más usuales, como «Identidad». Aunque sepamos que ella no existe sustancialmente, si aceptamos la hipótesis freudiana del inconsciente que es construcción, en todo caso podemos decir que existen "identificaciones. En Touraine (1994; 2005) este problema se enmarca en el debate entre derechos políticos y culturales, para comprender las reivindicaciones de los movimientos sociales como 'sujeto', en las minorías, el multiculturalismo y el comunitarismo. Otras categorías y conceptos acompañan también en la academia, las contiendas electorales y en la publicidad, como ser: «alteridad», «diferencia», «universalidad»[123]. Esto remite a la discusión dialéctica de 'lo mismo' y 'lo otro'

[122]"*Agamben la llama* nuda vida, *el espacio en el cual se reúnen lo que desde Aristóteles permanecía separado: la vida biológica de los individuos, zoe, y su vida política, bios. El campo de concentración crea nuda vida, algo que no es ni vida ni muerte, una vida que ya no es la vida del resto de los mortales pero que todavía no es muerte, y que de hecho terminar con ella, matar, no es exactamente dar muerte. Para Agamben, esta* muda vida *es la verdadera condición terrible de la política moderna.* » Artículo de Adolfo Vázquez Rocca, « Sloterdijk, Agamben y Nietzsche : Biopolítica, posthumanismo y Biopoder », In Revista *Observaciones filosóficas*, Chile. Sobre Agamben puede verse, además de sus reportajes, lo siguientes libros: *Lo abierto. El hombre y el animal*, Ed. Pre-Textos, Valencia, 2005; Homo *Sacer*, *el poder soberano y la nuda vida* I. Editorial Pre-Textos, Valencia, 2003 y también Homo *sacer III. Lo que queda de Auschwitz*, 1998; *Lo Abierto. El hombre y el animal*, Pre-Textos, Valencia, 2005

[123] Balibar (citado por Zizêk, 1998: 163) distinguió tres clases de universalidades: 1) La universalidad *real*, del proceso de globalización y exclusiones internas., 2) La universalidad de *la ficción*, que regula la hegemonía ideológica. 3) La universalidad *del ideal* (égaliberté), el cual se mantiene como exceso incondicional que desencadena una insurrección permanente contra el orden existente.

que podemos constatarlas también en la emergencia del proceso de 'mundialización económica'[124] de las últimas décadas. Nuevas preguntas en relación a diferentes problemas, por ejemplo, la ausencia de vínculos (disociación) entre las herencias culturales y tecnologías, o por su incidencia efectiva en la división internacional del trabajo como concluye Martín-Barbero[125]. La plataforma de la reapropiación de estas problemáticas está en el diálogo y la polémica que se generan en las comunidades de investigadores, intelectuales, agentes económicos y activistas sociopolíticos, sostenidas entre la filosofía crítica, la epistemología (es decir, el estudio de lo modos del saber y como llegamos a él), las ciencias sociales y políticas, los debates ideológicos y la producciones artísticas- culturales[126].

Nuestra conjetura general es que en la historia y presente del pensamiento latinoamericano crítico al 'sistema mundo', hay coincidencias valorativas e intereses cognitivos compatibles y concurrentes con algunos pensadores europeos[127]. Estas coincidencias podrían ser articuladas críticamente con la reversibilidad de la *réalité intégrale*, es decir, *la forma duelle* (*la globalización*[128] *contra-hegemónica,* o el *"border thinking"* de Mignolo*).* Esta *'forma duelle'* está evidenciada en la permanencia del tema y la relevancia de la polémica, referidos a ***la filosofía de la modernidad***[129]. Por otro lado, habría la posibilidades de articulación creativa e interpretación critica (conceptual,

---

Este concepto es nuclear en las reflexiones de Lévinas, Dussel, Derrida, Baudrillard, Laclau (ver bibliografía seleccionada para este estudio) en relación a lo particular y lo local.

[124] La 'mundialización económica' (globalización) *la defino como la manifestación concreta de la existencia de un sistema mundial capitalista, como una nueva forma de acumulación en un espacio de alto dinamismo y cambio tecnológico. Es una rápida integración económica a nivel internacional con consecuencias importantes de desagregación, reacomodo y crisis en todas las dimensiones políticas (Estado, régimen, actores, cultura y procesos), reforzando la creación de bloques económicos y políticos.* Busso, Hugo (2001: 133) "Estado, Ideología y Cultura en globalización" In *Primera Jornada de investigadores en comunicación de Córdoba*, EC, Argentina.

[125] 1999:30.

[126] Escribe Wallerstein (2001:178) referido a las ciencias sociales y la sociedad contemporánea: *Hemos vagado por caminos falsos durante doscientos años. Hemos indicado caminos errados a otros, pero por sobre todo hemos errado nosotros mismos. Estamos en el proceso de retirarnos del juego real por alcanzar la libertad humana y el bienestar colectivo. Debemos dar un giro de 180 grados, si hemos de tener la esperanza de ayudar a los demás.*

[127] De diferentes perspectivas, problemáticas, campos y disciplinas teóricas y valorativas, como Deleuze, Baudrillard, Bidet, Bourdieau, Morin, Agamben, Esposito, Balibar, Touraine, Descola, entre otros.

[128] Para Dussel (2002) el proceso de 'globalización' *es* exclusión *de las grandes mayorías de la humanidad: las víctimas del sistema mundo* (Ibídem, 17).

[129] Sobre la filosofía de la modernidad nos centraremos principalmente en las reflexiones de Hegel (1988), Alain Touraine (1994, 2000, 2005); Zygmunt Bauman (2004); Miguel Benasayag (2004); Jacques Bidet (1993); Cornelius Castoriadis (1998); Jean Chavallier (2003); Dupront (1996) ; Enrique Dussel (2002), Michel Foucault (1996), Gruzinsky (1999), Habermas (1994), Ernesto Laclau (In Bunfil :1998); Lander (2000) ; Lyotard (1999) ; Michelini (1993; 2003); Mignolo (2001), Santos (2002), Grosfoguel, (2007; 2009); Vitiello (1998).

heurística, y política) entre los discursos subalternos y contra-hegemónicos a la colonialidad global (propios de la heterogeneidad latinoamericana). Nos referimos particularmente a las relaciones y posibilidades filosóficas entre el discurso ecológico y ecologista[130], la 'filosofía de la liberación' [131] y *la cosmovisión chamánica*[132] (su pensamiento analógico[133], la idea de orden y desorden[134], algunos de sus criterios pragmáticos y empíricos de conocimiento, la ausencia de dogma), partiendo *desde **la crítica al eurocentrismo,*** particularmente de: Lander: 2000; Mignolo: 2001; Dussel, 2002; Michelini: 2003; Grosfoguel: 2002; 2007[135], 2009; Castro Gómez y Grosfoguel, 2007, entre otros.

'Modernidad' y 'colonialidad' son dos aspectos y obstáculos epistemológicos inseparables, es decir, las dos caras de la misma moneda que no pueden ser analizadas aisladamente y superficialmente[136], como es el caso

[130] Edgar Morin (1988; 1995; 2004) y Enrique Leff son dos referentes en el campo de *la epistemología de la complejidad* (los conceptos de auto-organización y auto-producción de los sistemas, la lógica de la recursividad); y complementariamente en la crítica filosófica y política de los usos y conceptos de ambiente en las sociedades occidentales. En sentido amplio, es el paradigma o referencial de *desarrollo sustentable y local.* Si bien la apropiación de estos conceptos se hacen desde varios discursos políticos, hay principios que se diferencian claramente del concepto de desarrollo característico del desarrollismo y el liberalismo. Ver Guimaraes (2002) «La sostenibilidad del desarrollo. Entre Río-1992 y Johannesburgo 2002. Éramos felices y no lo sabíamos», en Ricaldi Arévalo (comp.) *La construcción de la ecología Humana*, UNESCO, Bolivia.

[131] Dussel, 2005; 2003 a, b; 2002; 1983

[132] Propia de las comunidades latinoamericanas de raíz prehispánicas. La discusión epistemológica abierta por Philippe Descola en *Au delà de la nature et la Culture*, sostienen nuestras preguntas y algunas pistas de investigación, junto a la filosofía que incorpora a sus argumentos forma y estructuras de pensamiento ligada a l chamanismo, nos referimos al libro citado de Deleuze, *Mille Plateaux*. Veremos en los capítulos siguientes el aporte de los estudios de la etnología y de la literatura de divulgación, de los movimientos ligados a la búsqueda de nuevas espiritualidades, ya que creemos que estos están contribuyendo a la conformación de un nuevo imaginario cultural, que atraviesa las diversas identidades.

[133] En sentido general, es decir, sin especificar una tradición y técnica especifica, sino el propósito y los puntos en común que estas practicas de salud y la cosmovisión tienen, en cuanto relación *hombre-naturaleza,* que se acerca a los problemas y preocupaciones ecologistas. No se trata de volver a modos (roles, practicas e instituciones) sociales que nada tienen que ver con nuestro *mundo de vida*, sino incorporar algunos aspectos de la experiencia y sabiduría milenaria sobre el ambiente, la lógica analógica de sus formas de pensar adquiridas por comunidades aborígenes a través de los siglos, en el continente americano.

[134] En todas estas culturas autóctonas, la ambivalencia era y es esencial, a diferencia de la revelación del bien o las certezas de la razón, propias de la filosofía occidental. El mundo, en las comunidades aborígenes mesoamericanas, es concebido como el resultado de un equilibrio entre el orden y el caos, no una lucha entre el bien y el mal (Gruzinski, 1991: 65). Lógica no formal de lo prehispánico, más bien sistémica y *rizomática*, que entrará en diálogo en este escrito con el pensamiento moderno, para intentar comprender el mestizaje y la hibridación, que al final de cuentas, es América. Ver para este tema específico Capitulo IV del libro de Bertrand Hell (1999).

[135] Manuscrito cedido por el autor. libro, editado en el 2007 por Duke University Press.

[136] El problema es complejo y de difícil abordaje epistemológico. La presentación de Rada Ivekovic (2009: 3, Work In Progress) en el CIPh en *Quel sujet du politique?* Nos alerta, sintética y agudamente, desde la relación filosófica y las dificultades de traducción entre occidente y oriente "*On ne peut pas exagérer l'importance de la rupture de/à la modernité occidentale, véhiculée de par le monde par la colonisation et au-delà : une rupture dans le temps mais aussi une rupture entre l'« Ouest » et le*

o "punto ciego" filosófico de una parte importante de los filósofos y ensayistas europeos y latinoamericanos propuestos en la bibliografía. Pero esto no debería indicar ni sugerir que la localización geográfica invalida los argumentos filosóficos, como parece proponer Walter Mignolo desde la prestigiosa y acaudalada universidad estadounidense de Duke. En sus escritos flota la idea de "dferencia colonial", difícil de sostener en su generalidad, que debe sospecharse y apartarse metódicamente, hasta descartarse, invalidarse o suprimirse los argumentos y conceptos de la tradición moderna-europea por su localización geográfica (como es el caso de Deleuze, Foucault, Baudrillard, Derrida, Sizek) para la comprensión crítica de la filosofía de la modernidad y la crítica al eurocentrismo[137].

Vamos a tener en cuenta y diferenciaremos a la vez las tradiciones filosóficas europeas post conquista de América que llamaremos, siguiendo a Dussel, '*segunda modernidad*' y por otro lado, la '*primera modernidad*', entre 1492 hasta mediados del siglo XVII. Esta periodización tiene a España como la primera nación moderna, con influencias musulmanas, contagios e inspiraciones renacentistas. De este modo, en el análisis de Dussel, España queda situada con Portugal e Italia en el centro del 'sistema mundo'. España y Portugal estarán entonces en lo que llamaremos, "*primera modernidad*", situando tanto el renacimiento italiano como al "nuevo" continente conquistado

« Reste ». Non seulement elle sépare irrémédiablement ces deux « identités » qu'elle met en place, mais encore, elle n'accorde de continuité cognitive et étymologique qu'à l'« Occident » qu'elle crée par là. Toute l'inégalité et l'injustice cognitive commencent ici. Aux yeux de l « Occident », in n'y a de continuité dans les idées depuis l'antiquité à la modernité – qu'occidentale. Cependant l'« Occident » représente l'un des termes de la dichotomie qu'il lance, de même que le lieu de cette dichotomie (...). Comme l' « Europe »/ « Occident » par rapport à l'« Orient », se voulant à la fois particulière et universelle ; ce qui est bien possible grâce à l'hégémonie (Derrida : l'Europe à la fois « cap » et « autre cap »). Ainsi « Occident » et « Orient » apparaissent comme une fausse symétrie dans la dichotomie".

[137] A su vez, Walter Mignolo es duramente criticado por la socióloga boliviana Silvia Rivera Cuszicanqui (2010) en el libro Ch'ixinakax *utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*, Tinta y Limón, Argentina.: "*El discurso postcolonial en América del Norte no sólo es una economía de ideas, también es una economía de salarios, comodidades y privilegios, así como una certificadora de valores, a través de la concesión de títulos, becas, maestrías, invitaciones a la docencia y oportunidades de publicación. Por razones obvias, y a medida que se agudiza la crisis de las universidades públicas en América Latina, el tipo de estructura que hemos descrito se presta muy bien al ejercicio del clientelismo como modo de dominación colonial"*. El argumento central de Rivera Cusicanqui es que Mignolo hace una práctica colonizante, a pesar que él critica la colonialidad del poder y la geopolítica del conocimiento. "*Creo que el multiculturalismo de Mignolo y compañía es neutralizador de las prácticas descolonizantes, al entronizar en la academia el limitado e ilusorio reino de la discusión sobre modernidad y descolonización. Sin prestar atención a las dinámicas internas de los subalternos, las cooptaciones de este tipo neutralizan. Capturan la energía y la disponibilidad de intelectuales indígenas, hermanos y hermanas que pueden ser tentados a reproducir el ventriloquismo y la alambicada conceptualización que los aleja de sus raíces y de sus diálogos con las masas movilizadas.*"

en los orígenes modernos de la configuración del nuevo centro y 'patrón de poder mundial'. América es así el "bárbaro" necesario, el "Otro", "el doble" para la justificación colonial (militar y religiosa).

La "*segunda modernidad*", posterior a la conquista ibérica y ampliación de los horizontes geo-comerciales, remite a la formulación y enunciación filosófica y científica característica, es decir, a Descartes, la ilustración y el iluminismo francés, a la tradición alemana de Kant y Hegel. Más específicamente, sostenemos que son dos tradiciones y representaciones filosóficas ejemplares de '*eurocentrismo*'[138]. Estos filósofos –en particular Kant[139] y Hegel[140]-, tal vez los más influyentes de los tres últimos siglos en América Latina (junto a Marx, Heidegger y Foucault) delimitaron las preguntas y la confrontación filosófica del presente, donde el eurocentrismo implícito está en el centro de la controversia. La clásica discusión modernidad-trans/post modernidad no puede soslayar éstos autores –sobre todo de Kant, Hegel y Marx- y sus supuestos a priori acerca de la inferioridad de lo no europeo (sus rasgos y determinaciones religiosas y culturales).

La filosofía latinoamericana y la reflexión epistemológica en las ciencias sociales que estudian "*las maneras de cómo se conoce*"[141], compensarían sus encrucijadas si aprenden a mirar sin complejos afuera de ellas mismas y al interior de la experiencia propia desarrollada. En tanto disciplinas de un espacio geográfico y cultural, se continúa reflexionando sobre y desde los valores de 'libertad' e 'igualdad' de la filosofía de la modernidad geopolíticamente

[138] Las tradiciones españolas, belgas, holandesas e inglesas de la modernidad, no quedan excluidas de los obstáculos y problemas que genera el eurocentrismo, ya que es una característica definitoria de la modernidad y el colonialismo de la época. El racionalismo, la ilustración, el empirismo, el romanticismo, así como las perspectivas políticas (el liberalismo, el socialismo y el anarquismo) son parte de los obstáculos epistemológicos heredados en América Latina. Materializados en la creencia occidental del desarrollo y el progreso, reconocen una historia sociopolítica y cultural, y son de una actualidad evidente en la reflexión de las ciencias sociales y la filosofía del siglo XX y de principios del tercer milenio.

[139] Creía firmemente en su época, en la posibilidad y necesidad, como uso público y libre de un "*despotismo racional*". Llegando incluso a proponerle a Federico II sus ideas y argumentos filosóficos.

[140] Hegel (1988 : 234) en *La raison dans l'histoire. Introduction à la philosophie de l'histoire,* escribe, a propósito de los autóctonos de América : « *Ainsi les américains sont comme des enfants inconscients qui vivent au jour le jour, privés de toute réflexion et de toute intention supérieure. La faiblesse du tempérament américain fut une des principales raisons de l'importation des Nègres en Amériques : on les y amena en effet pour exploiter, dans les travaux, leurs forces, étant donné leur meilleure aptitude à s'assimiler la civilisation européenne, si on les compare aux Américains.* » Las justificaciones acerca de la superioridad europea y las adjetivaciones tales como la barbarie y brutalidad africana, árabe y asiática, no escapan a esta tonalidad valorativa, coherente a su sistema filosófico y a la racionalidad moderna eurocéntrica de la época (Dussel, In Mignolo 2000). En el siglo XX, como ejemplo no muy lejano, el sueño colonial del rey Belga Leopoldo II, dejó en el Congo un saldo estimativo de 10 millones de muertos.

[141] Fourez, 2008: 9

centrada, sin embargo debería afirmarse para avanzar en *la crítica al eurocentrismo.* Apoyo heurístico y metodológico que merita tenerse muy en cuenta por ser un obstáculo epistemológico para las ciencias sociales[142], la gestión pública y la acción colectiva.

Comprender la conflictividad biopolítica y los procesos subyacentes de cambio y transformación social es la finalidad que subyace a nuestras preguntas (inalcanzable en esta indagación) acerca de los límites eurocéntricos, cognitivos-epistémicos de la filosofía moderna. Esta crítica tiene como objetivo pensar entre los criterios éticos y el saber de la acción -que involucra conflictivamente la decisión-, para sus desafíos cognitivos y preguntas políticas del presente complejo, sin ambiciones de respuestas categóricas. El problema 'biopolítico' que otros lo denominan genéricamente 'ecológico' es, en términos específicos y causales, un problema antropológico. Por esto es que esta exploración no se limita sólo a textos la tradición filosófica, sino que toma las disciplinas involucradas directamente en la temática propuesta.

Tres argumentos

Entendemos que las ciencias sociales, en diversos sentidos, han hecho recepción y han asumido esta discusión. En el campo de la sociología política, el estudio de la configuración de nuevas 'matrices societales', luego de la imposibilidad de estabilidad de matrices '*neoliberales*' como sustituto de las matrices '*estadocéntricas*' (o Nacional- popular), parecen ir hacia configuraciones de tipo multicéntricas y complejas, de relaciones entre sociedad civil, la representación política y el Estado[143]. Esto hace repensar las categorías aceptadas previamente por las comunidades de expertos de la teoría social y la filosofía política, en décadas pasadas. Boaventura de Sousa Santos (2007) observa primeramente que *nunca antes las ciencias sociales*

[142] El eurocentrismo es un obstáculo epistemológico en lo referente a sus presupuestos (y pretensiones) de objetividad y consiguiente "superioridad" (objetivismo), cuando en realidad la subjetividad que envuelve al 'objeto' es evidente, por tanto la partición sujeto-objeto es de difícil sostén epistemológico. Veremos esto en el capítulo III y IV. Puede consultarse el "Informe Gugelkian" *Abrir las ciencias sociales* de Immanuel Wallerstein, donde el problema planteado reside en el hecho que las ciencias sociales están cerradas a la comprensión social, y que los métodos utilizados pueden ser obstáculos para la comprensión y explicación. Ver también: Wallerstein, 2001:210-217

[143] Garretón: 2003, 2002, 1999; Cavarozzi 1996

han enfrentado una distancia tan grande entre la praxis política y la teoría política. Atribuyendo, en segundo lugar diversos factores causales como ser que *la teoría política fue desarrollada en el norte global, en consecuencia han ido desarrollando explicaciones del cambio social que remiten sólo a esos contextos específicos, muy distantes de las prácticas transformadoras en general*[144]. Su tercer argumento es que toda *la teoría política es monocultural, teniendo al eurocentrismo como marco histórico*, acordando con la 'filosofía de la liberación', Quijano y el grupo modernidad/colonialidad en que el fenómeno del colonialismo es aún central. Planteando como necesario "*un pensamiento alternativo sobre las alternativas"* modernas eurocentradas, idea que transita en paralelo con Dussel, Mignolo y Grosfoguel con la idea de lo "decolonial", aplicable y deseable a las relaciones sociales y políticas, las ciencias sociales y la filosofía. Por esto es que mirar al sur como aprendizaje o buscar "epistemologías otras" –como es el caso ejemplar de Bolivia, en el periodo presidido por Evo Morales- es un imperativo ligado al compromiso y preferencia con la transformación, más que con la interpretación despojada y "objetiva". En lo filosófico, la localización de la reflexión teórica parece tender a su metamorfosis y transmutación compleja, a dar respuestas sin pretensiones universales y preferentemente particularizadas, aceptando la *di-versalidad* más que la uni-versalidad[145].

Sugerimos tres argumentos, en apoyo a nuestras conjeturas iniciales -que desarrollaremos en los capítulos siguientes y que nos permitirán abrir la actividad heurística[146]-. Estos pueden ser articulados (y/o tomar el riesgo de eclecticismo), para ensayar '*personajes conceptuales',* que nos permitan y posibiliten pensar las preguntas filosóficas, para interpretar los desafíos y límites de *la filosofía de la modernidad y la crítica al eurocentrismo*:

1) *La idea de interdependencia*, genera condiciones -desde valores de igualdad y libertad, en contextos históricos y sociales multipolares- para pensar holísticamente[147], incluyendo *el caos*[148] -es decir, la indeterminación en el

[144] Ibídem: 26-27.
[145] Mignolo: 2001, 2009; Grosfoguel: 2007, 2009.
[146] Es decir, que nos ayuda hipotéticamente a la investigación y a la búsqueda de respuestas provisorias y acercamientos teóricos. La crítica al eurocentrismo implica la limitación, por ahora, de quedar al interior de las categorías teóricas criticadas, por lo tanto, se hace confuso e impreciso. En el capitulo III intentaremos definirlo y en el capitulo IV especificar los obstáculos filosóficos que implica.
[147] Por 'holismo' entendemos *una concepción que opera en diversidad de campos y disciplinas. Indica que las características o propiedades de un elemento están determinadas por los otros elementos de un*

comportamiento temporal, opuesto conceptualmente a orden-*, el desorden*[149]*, la irreversibilidad, la incertidumbre* (moral y científica) que invocan diversas ciencias y saberes. Invocación hecha desde el paradigma de *la 'complejidad*[150]*'*, que ensaya comprender y explicar cuando aparecen obstáculos y dificultades lógicas y empíricas.

a) El debate en relación a *las nuevas configuraciones estatales y las transformaciones democráticas* para superar las consecuencias de las políticas neoliberales aplicadas en las tres décadas precedentes en el continente, generan según Santos, Quijano, Dussel y Leff mayor "*complejidad política e institucional"*, rebasando las respuestas y los marcos filosóficos y políticos modernos clásicos.

b) Reflejadas las contradicciones, antagonismos e incertidumbres en *constituciones 'plurinacionales'*[151] *e ''interculturales'* que emergen fruto del

---

conjunto o clase a la que pertenece. (Thiebaut, 2008: 61)

[148] "*La philosophie, la science et l'art veulent que nous déchirons le firmament et que nous plongions dans le chaos*" (Deleuze & Guattari, 1993 : 226) El aporte filosófico en *Qu'est ce que la philosophie?*, acerca del concepto de caos y 'kaosmosis' es una continuidad articulable con el pensamiento de *Mille Plateaux*. Desde el lado de la investigación científica, Prigogine escribe: « [...] *pienso que el concepto de caos modificará nuestra formulación de las leyes de la naturaleza.*" (In Schnitman, 1995: 37)

[149] Edgard Morin escribe: "*Si el determinismo tuvo tanto éxito fue porque la ciencia clásica puso la indeterminación y la contingencia en el sujeto, y lo excluyó de la ciencia: tal vez fuera una necesidad subjetiva presente en determinado momento del desarrollo científico.*

Tanto un mundo determinista como uno totalmente aleatorio excluyen al espíritu humano que los observa, del cual sin embargo no podemos prescindir. Habrá entonces que mezclar ambos mundos para poder comenzar a entender la realidad. Debemos aprender a pensar juntos el orden y el desorden por cuanto ambos pueden ser dos caras de un mismo fenómeno: la explosión de estrellas está determinada físicamente (orden) pero al mismo tiempo es un accidente, una desintegración, un desorden.

[...] Nuestro mundo real es el de un universo que jamás podrá eliminar el desorden y del cual jamás podrá eliminarse a sí mismo.

Por tanto: 1) de la dialógica entre orden y desorden surge que el conocimiento debe intentar negociar con la incertidumbre, 2) el trabajo con la incertidumbre es una incitación a la racionalidad: un universo con solo orden no sería racional sino racionalizado, y 3) el trabajo con la incertidumbre incita al pensamiento complejo: la incomprensibilidad del mismo tetragrama nos muestra que jamás habrá una fórmula clave mágica que rija el universo." In "Orden, desorden, complejidad", ponencia en el Symposium Internacional "Disorder and Order", Universidad de Stanford (California), 14-156 agosto 1981, e incluída en Morín E, "*Ciencia con conciencia*", Anthropos, Editorial del Hombre.

[150] Ver para este tema la compilación de Dora Schnitman (1995) *Nuevos paradigmas, Cultura y subjetividad,* Paidós, Argentina (los escritos de Morin, Prigogine, Von Foerster, Von Glasersfeld, entre otros) El paradigma de *la complejidad,* es el nexo entre los textos, donde los viejos problemas son mirados con nuevas perspectivas, desde disciplinas diversas (física, psicología, filosofía, etc.). Por ejemplo *el azar, el caos, el orden, el desorden, irreversibilidad.* Ver también el texto de Jesús Ibáñez (coord.) (1998) *Nuevos avance en la investigación social I,* Proyecto a, España.; Edgard Morin (1998) *El método IV. Las ideas*, Cátedra, España. Un libro pionero en estos temas (con las intervenciones de premios noveles de física y los más destacados investigadores científicos internacionales) ha sido (1980) *Science et conscience. Les deux lectures de l'univers*, Stock, Francia. Wallerstein (2001: 179-190) recoge este debate uniéndolo a su perspectiva teórica de la articulación histórica del *sistema mundo.* Este debate es compilado sumariamente en *Magazine Littéraire* nº 312, "Le fin des certitudes", 1993, Francia.

[151] Según Boaventura Santos (2007: 31), Canadá, Suiza y Bélgica son estados plurinacionales. Habría según este sociólogo portugués dos conceptos de Nación, uno liberal que postula la coincidencia entre Nación y Estado. La segunda versión comunitaria no liberal de Nación es el que han desarrollado los

conflicto por el poder y el reconocimiento, con pretensiones 'decoloniales', debido a que el colonialismo no terminó con los procesos de liberación en los siglos XIX y XX.

c) Filosóficamente, la interpretación de Badiou (1997) acerca de Deleuze y de su pensamiento como devenir activo que reestablece la diferencia dentro de *la univocidad del Ser*, nos retiene dentro de la disciplina filosófica, que media entre los mitos y la ciencia.

d) Deleuze con su concepto de '*Rhizome*', nos incita la incertidumbre, la complejidad y la intensidad para pensar lo actual, la ética, la diversidad, la multiplicidad, la conjunción interactiva e interdependiente, la temporalidad dispersa y evolutiva, las relaciones no jerárquicas y a-céntricas.

2) *La idea de 'emancipación' de origen moderno-ilustrado,* en la filosofía de la liberación y en la crítica de la ecología política de Leff[152] está *ligada a la preocupación ética de la vida*. En la perspectiva de Dussel "*El problema ecológico es el problema de la vida; no de la vida en general, sino de la vida humana porque es la que va a desaparecer*"[153]. Esta proposición subordina el resto de los argumentos a este primer determinante axiomático (a nivel cultural, social, económico, político).

a) Dussel cuando habla de vida se refiere a "vida humana" en el ámbito comunitario[154]. De nuestra parte lo extendemos preferentemente a todo el ambiente, así es que preferimos el término "vida" que implica lo humano y lo no-humano, sin privilegios, cuestionando y diluyendo la distinción cognitiva y epistemológica moderna de 'sujeto' y 'objeto'.

---

pueblos aborígenes que conlleva la autodeterminación, aunque no la independencia. Esto obliga, a pensar creativamente fuera de las obsesiones filosóficas modernas en varias Naciones dentro del Estado.

[152] Para Leff, como veremos en el Capítulo IV, el proyecto epistemológico y científico de la modernidad ha fundado el desastre ecológico, la alineación del hombre y el desconocimiento del mundo guiado por el cambio y la irreversibilidad del tiempo. El ser biológico ha llegado a hibridarse con la razón tecnológica y con el orden discursivo. Los desafíos epistémicos políticos, para Leff son:

1. la deconstrucción de la lógica unitaria.
2. El abandono de la verdad absoluta.
3. la diversificación del pensamiento unidimensional.
4. la apertura de la ciencia objetiva a los saberes subjetivos.
5. limitar el crecimiento económico y la acumulación de capital sin límites.
6. relajar el control, dominio y gestión creciente del mundo.
7. Aceptar que la incertidumbre, el caos y el riesgo son intrínsecos al conocer, siendo efectos presentes del conocimiento euro céntrico que pretendía anularlos.

[153] 1999: 197-198.

[154] 2002: 618, Tesis 3.

b) Así nos aproximamos a Deleuze y Guattari (1993) para quienes el discernimiento fundamental está alejado de los valores trascendentes que determinan el "Bien" y el "Mal", postulando el sólo criterio de lo que sostiene la existencia y la intensificación de la vida[155].

c) El acople argumentativo –si aceptamos que esto es posible-, puede constituir un «suelo» auténtico, polimorfo y heterogéneo de un pensar axiológico en los movimientos alter mundialistas[156], con la posibilidad de articulación de consensos operativos y acuerdos mínimos hacia el mismo sentido de acción bio-política colectiva -como ya se viene efectuando en el Foro Social Mundial (FSM), con movimientos y organizaciones sociales independientes y la reciente participación de algunos jefes de Estados latinoamericanos en el 2009-. Puede ser una estrategia de investigación posible de verificar, en la cual la articulación de esta diversidad discursiva (Deleuze, Leff, Dussel, FSM) es una vía ética y lógicamente viable, para pensar la acción política colectiva y los criterios filosóficos individuales (asumiendo a priori los límites epistémicos y obstáculos eurocéntricos que implica el análisis reductivo economicista y politicista moderno).

3) *El enemigo-otro* de la alternativa neo-socialista/ecologista/decolonial (Santos, Dussel, Leff, Grosfoguel) y alter mundialista (Chomsky, Heinrich, Cassen, Klein) podemos sintetizarlos en:

1. El modo de producción capitalista.
2. La hegemonía político-militar estadounidense y de la OTAN-Grupo de los 8.
3. La filosofía de la modernidad eurocéntrica.

---

155 Ibídem, 82

156 Ver por ejemplo, el artículo escrito por el Sub comandante Marcos (2005) « Pourquoi nous combattons », en *Manière de voir n° 83*, Le Monde Diplomatique, Francia.
El encuentro del FSM del 2009 en Belén (Brasil) ha tenido como eje además del candente problema financiero y sus consecuencias sociales, el ambiente y particularmente, el desafío biopolítico y ambiental amazónico. Hubo "*2.500 actividades entre conferencias, debates, entrevistas colectivas, etcétera, a cargo de las 5.600 organizaciones presentes en el foro, de 150 países, bajo la mirada de más de 4.000 periodistas que esperan con interés, …, la presencia del presidente Luiz Ignácio Lula da Silva y de sus colegas de Venezuela, Bolivia, Ecuador y Paraguay"*. Una parte considerable de comunidades aborígenes americanas y africanas se dieron cita y celebraron a su modo el encuentro (danzas, cantos e invocaciones a los espíritus). Emir Sader declaro que "*La Carta original del Foro consideraba sólo a los movimientos sociales y excluía expresamente a las fuerzas políticas, pero el cambio pasa por los Gobiernos, por lo que es necesario rearticular de una forma nueva la lucha social con la lucha política*" *El País*, 28/01/2009, España.

Estos tres *enemigos-otros* están cuestionados e impugnados, desde las alternativas políticas reconocidas como críticas a la "globalización[157]" o 'mundialización económica', hegemonizada por Estados Unidos. *Nada nuevo, nada más urgente*, se escucha desde estas reflexiones filosóficas y discursos contestatarios.

Abya Yala: tierra viva, o que florece…

Situaremos el análisis de esta exploración sobre ejemplos de estudios sociológicos[158], culturales[159], históricos[160] y antropológicos[161] localizados temáticamente en *Latinoamérica,* a pesar de que son dos ideas históricas arbitrarias, Latino y América –ligadas al colonialismo y creada por la diplomacia francesa del siglo XIX-, muy dificultosas a sostener y justificar. ¿Por qué no, en última instancia, indo[162]-afro-latino América que hace justicia con las tres poblaciones constitutivas mayoritarias? En los encuentros de las comunidades aborígenes en América Latina, es nombrada de otro modo: *Abya Yala*[163], que significa "Tierra viva", o que florece.

[157] Grosfoguel (2009: 14) la ubica temporalmente y la delimita en sus alcances: "*La globalización entendida como la movilidad de personas, capitales, mercancías, ideologías, culturas e ideas por encima de las fronteras nacionales lleva 510 años de historia. El elemento novedoso en los últimos 30 años del "sistema mundo capitalista/ patriarcal/ moderno/ colonial es la autonomía adquirida por las corporaciones multinacionales de los Estados Naciones..[...].*" La globalización, para Ana Dinerstein (1999: 100) "*es una forma de la lucha de clases que conlleva una crisis de identidad.*"

[158] Específicamente los estudios de Manuel Antonio Garretón (2001; 2002; 2003). Christian Gros (2000), Ivon Le Bot (2003, 1997).

[159] Gruzinski (1999), García Canclini (1997; 2000); Bayardo y Lacarrieu (1997; 1999; 2002); Bauman (2004); Todorov (2008).

[160] Tulio Halperin Donghi (1997); Thomas Gómez (1992); Patricia Galeana (1999), Olivier Dabène (1997).

[161] Philippe Descola, Hell, Narby & Huxley, Castaneda, Feriçla, Perkins. Ver bibliografía

[162] Otra dificultad que hace el punto ciego y el malentendido fundante de la conquista, los autóctonos o aborígenes no eran hindúes…

[163] En la *Enciclopedia contemporánea de América Latina y el Caribe*. Coord. por Emir Sader y otros., empieza con este término: "Abya Yala, en la lengua del pueblo cuna, significa "tierra madura", tierra viva" o "tierra que florece" y es sinónimo de América. El pueblo cuna es originario de la Sierra Nevada, al norte de Colombia (...) La expresión *Abya yala* ha sido empleada por los pueblos originarios del continente para auto-designarse, en oposición a la expresión "América". (...) Poco a poco, en los diferentes encuentros del movimiento de los pueblos originarios, el nombre "América" está siendo sustituido por Abya Yala, lo cual no sólo indica otro nombre sino también la presencia de otro sujeto enunciador del discurso hasta ahora callado y sometido (...)"

Si consideramos a este continente como actor y espacio geo-histórico y político[164], que es en primer lugar ciertamente innovador en lo referido a las experiencias sobre *Estado y Democracia,* al desarrollar en sus conflictos plurinacionales, multiculturales un debate implícito sobre 'poscolonialidad'[165]. Y aceptamos en segundo lugar la constatación de que es la zona del planeta más inequitativa en la distribución de las riquezas (según la CEPAL: 2004), podemos justificarlo como una idea menos indeterminada. El fracaso político, económico y social de las políticas del 'C*onsenso de Washington*'[166]*,* ha generado un despertar "post democrático", con tendencia continental en América, hacia representaciones de centroizquierda -con matices populistas-, un cierto retorno de las reivindicaciones históricas, características de la construcción y consolidación de los Estados Nación en el siglo XX, con una mirada incierta al futuro del siglo XXI. Lo definiremos como *el hiato de la crisis*, para tener una aproximación que circunscriba el uso que haremos de este concepto. Este hiato que abre la crisis como manifestación del poder disponible, lo pensamos como el síntoma de una alteración de representación de mundo, y en consecuencia, signo de una metamorfosis en 'los imaginarios sociales'. La distancia temporal y espacial entre los hechos y sus efectos, se hace conciente moralmente, alterando los códigos éticos progresistas, pragmáticos y lineales.

Si consideramos a América latina como actor geopolítico, pareciera ser que la oportunidad histórica se le presenta otra vez, como la piedra de Sísifo. Pero si seguimos la enseñanza del mito, para salir del castigo, entonces, debería resignarse, dejando de lado los valores eurocéntricos de raíces

[164] Asentado en «una falla geológica», con probabilidades sísmicas, si vale la metáfora. Particularmente en sentido político y social, el futuro para varias décadas que parecen prometer conflictos de clases sociales y etnias en Colombia, Bolivia, Perú, Ecuador, Brasil, Venezuela, El Salvador, México, entre otros. En este momento de conflictiva integración regional e inserción en el mercado mundial. Ver *Contratemps n°10*, Mayo 2004, Francia, dedicado a estudios políticos, económicos y sociológicos de América Latina. *Cahiers du GELA.IS* 2001 *Enjeux politiques et théoriques actuels de la démocratie en Amérique Latine*, L'Harmattan, Francia. *Cahiers des Amériques Latines*, IHEAL, n° 4, 9, 13, 26, 41, Francia.

[165] Como es el caso de las referencias intelectuales sobre este tema: Santos, Dussel, Quijano, Grosfoguel, Mignolo, Wallerstein, Amin, entre otros.

[166] Domínguez, Santos, Benasayag, Grosfoguel, Borón, Sader, Thwaites Rey, Sisêk, Stiglitz entre otros, estarían de acuerdo con esta adjetivación de "fracaso", que tiene de todos modos numerosas investigaciones sus argumentos en datos específicos y acotados en América Latina. David Garibay (2007 : 55) define las reformas y transformaciones de esta etapa como «*...la mise en ouvre des reformes néolibérales signifie la réduction de trois caractéristiques centrales assurés par l'état et plus largement par le politique : un rôle de l'orientation économique, un rôle de garant d'une forme de redistribution sociale, enfin une idée du politique dans son ensemble comme lieu de la confrontation d'alternatives* »

coloniales y la ilusión –algunas veces coherente y bien fundamentada- de que la ciencia puede alcanzar la certeza desde los axiomas y mitos en que se legitima. Dussel, Santos, Wallerstein, Grosfoguel, Leff, Deleuze, Baudrillard, son de gran beneficio, como ya lo hemos señalado, para hacer una relectura filosófica que se pretenda novedosa y fértil en la articulación recursiva de lo histórico, político, social, cultural, económico y ambiental.

Pareciera ser que rompe un abismo (ya instalado en Latinoamérica por cierto, en los contextos de mundialización económica), hacia la posibilidad ideal de redefinir localmente ciertos valores pluri-versales, evitando la universalidad abstracta y cerrada, que caracterizó la soberbia colonial eurocéntrica. Este abismo sería idealmente un proceso epistemológico de emancipación cultural, significando una nueva reapropiación, invención y confluencia de su propio nuevo mundo, por el duelo (¿necesario?) del mundo vivido anterior -colonial, moderno, monárquico, liberal, autoritario, populista y/o conservador-. Una «trans-modernidad» latinoamericana, que acabe con los restos feudales del capitalismo colonial eurocéntrico y que exista como alternativa universal a la mundialización económica, parece ser el resultado anhelado de procesos de hibridaciones históricas inestables y aún conflictivas.

I.1 ¿Cuál es la tarea filosófica?

[...] se necesita al filósofo para resolver problemas específicos que surgen de situaciones específicas, concretamente en aquellas en las que el lenguaje del pasado entra en conflicto con las necesidades del futuro.

Richard Rorty (2002:17), *Filosofía y futuro*, Gedisa, España

Partimos de la idea positiva y creativa de la tarea y misión filosófica. Es decir, más que la crítica -si bien momento necesario y hasta fundante de la actividad filosófica específica-, tiene la tarea de crear conceptos, ensayar la síntesis disyuntiva, rizomórfica. Tarea que demanda ir superando, por un lado, la lógica binaria y formal trabajando la dialógica inherente de todo sistema vivo. Por el otro, resaltar las pretensiones modernas eurocentradas de superioridad

ejemplar, por sus efectos desvastadores eco/antropo-lógicos. Actividad heurística y pragmática que la emparenta más al poeta y a las estrategias incomprensibles de los brujos y curanderos, que al lingüista y al psicoanalista -paradigmáticamente apoyados en Descartes y en la "manzana mecánica" de Newton-.

Imaginarios, plano de inmanencia e imaginación.

Una primera aproximación y aclaración al concepto de "*imaginario social*", que utilizamos con frecuencia en este escrito, lo haremos siguiendo la definición de Mafessoli[167]. Podemos decir, en primera instancia, que es menos abarcativa que la noción de 'paradigma'. Estando en el fundamento de toda sociedad, 'imaginario social' alude a la "cosa mental" que religa y refuerza los lazos sociales. Permite abordar acontecimientos puntuales y los mitos locales, con una fuerte carga emocional, un tanto caóticos, que constituyen la vida cotidiana. Son difícilmente integrables a esquemas racionalistas prevalecientes en la modernidad eurocéntrica. Gilbert Durand (1980; 1994) lo llama "*el mundo imaginal"*, utilizando también el término de 'imaginario', justamente para poner en primer plano otros conceptos anexos como la imagen, lo simbólico, la imaginación. Haciendo una crítica a la perspectivas iconoclastas, en sus tradiciones religiosas y filosóficas características de occidente, por un lado y denuncia, por otro lado, al "*europeo-centrisme*" de un sentido único, propio de la sociología de raíz compteana y marxista[168].

Deleuze y Guattari (1993), desde una posición más bien positiva y un glosario innovador, van a considerar la filosofía como *una actividad constructivista* descartando "*la enfermedad occidental de la trascendencia*", con dos aspectos complementarios: *crear conceptos* para identificar y resolver problemas, conjurar[169] lo indecible y *trazar un plano* como horizonte de los acontecimientos e imagen-orientación del pensamiento. Aproximación bien

[167] 2000: 26-29
[168] 1994: 31
[169] "Conjurar" tiene varis sentidos, lo utilizamos en su forma corriente, como metáfora en este escrito. *Conspirar uniéndose mediante juramento o compromiso varias personas o cosas por un fin ilícito, especialmente en contra de alguien* (Ese alguien en este escrito es la modernidad eurocentrada), *es decir para exorcizar, ahuyentar a los malos espíritus. Impedir, evitar, alejar un daño o peligro: conjurar la crisis, la infección.* http://www.wordreference.com/definicion/conjurar

propia y particular de la idea de imaginario y paradigma. Pero esta aproximación filosófica difiere en que es un horizonte absoluto independiente, sin observador ni privilegios, que incita a la construcción de un "personaje" que encarne y posibilite dicho plano. El 'personaje conceptual', por ejemplo Sócrates para Platón, plantea la dualidad permanente del 'sí mismo' (el "self" como narrador[170]): ¿quién habla?, ¿quién es quién? Este 'personaje' permite configurar un plano donde se recorta el caos, y donde se da un poco de orden. Estableciéndose así un sentido, se trazan distinciones que permitirán construir un relato multidimensional, enclavando las intuiciones y dando velocidad y ritmo a los conceptos.

Lo "sagrado" y lo "profano" se resuelven a-céntricamente en la velocidad e intensidad del pensamiento, no en beneficiarios y representantes de la "verdad-conocimiento" blindado como "sagrado", sean sacerdotes, magos, sabios, líderes políticos o científicos. "La profanación de lo sagrado" no es tal, la metáfora no es la centralidad arborescente que se irradia de un tronco central, sino que el punto de inicio es pensar la inmanencia como conectividad a-céntrica y diseminaciones no jerárquicas, es decir el '*rizoma*': *el pensamiento sólo reivindica el movimiento que puede ser llevado al infinito*, como sugieren Deleuze, Guattari, Badiou y el híbrido académico-literario-brujo Carlos Castaneda (el "Platón" del "Sócrates" Don Juan…).

No se acepta a priori ningún cierre o sutura de "autoridad" preestablecida. *El pensamiento sigue la huella del brujo*, actúa como el brujo: el brujo-filósofo es un creador y co-autor dentro de un horizonte en movimiento perpetuo. El 'plano de inmanencia' -como un corte del *kaos*, que actúa como un tamiz quitando impurezas, llamando conceptos que lo hagan visible-, tiene 'líneas diagramáticas' y 'líneas de intensidad'. La primera, las '*líneas diagramáticas'*, son los movimientos al infinito, direcciones absolutas de naturaleza fractal, intuiciones que contienen y sobrepasan la sola racionalidad. Las '*líneas de intensidad*', por su parte, son ordenamientos de esos movimientos,

---

[170] La idea moderna que la mente es un espacio cerrado autosuficiente, está en permanente discusión. Es decir, ¿hay que dar por sentado que el '*sí mismo'* es una entidad abstracta, diferenciada y separada de las restantes construcciones psicológicas?, Presupuesto central de psicoterapias esencialistas, psicoanalistas, psicodinámicas y fenomenológicas. Las psicologías cognitivas, en cambio, ensayan enterrar la pregunta escencialista y metafísica ¿Qué es "self (Sí mismo)? Ver la intervención de Goolishian y Anderson (In Schmitman 1995: 293-306) y su enfoque de cómo algunas perspectivas teóricas ensayan evitar o reformular la pregunta, reduciéndolo a los funcionamientos internos del sistema nervioso central y el cerebro, que busca computar la utilidad de ciertas acciones. ¿Es posible reducir los fenómenos psíquicos a una realidad o substrato último causal-esencialista?

dimensiones absolutas y volúmenes fragmentarios definidos intensivamente. Si *la tarea de la filosofía es crear conceptos* -al igual que la ciencia y la poesía-, a la vez debe instalar el '*plano de inmanencia'*, considerado por Deleuze y Guattari como *pre-filosófico*[171]. Este plano no existe fuera de la filosofía, es en realidad su supuesto y la condición de emergencia, en cuanto actividad específica.

'Cultura', 'naturaleza', 'imaginario social', 'paradigma', 'plano de inmanencia': la filosofía se plasma en la creación y delimitación de las herramientas categoriales, en la instrumentalización de "personajes" que permiten hablar en tercera persona, que incluyen y velan la primera, dialogando con la segunda. La ciencia moderna eurocentrada ha ensayado, por su parte, hacer la improbable elisión del sujeto y la subjetividad, encontrar el punto de vista de la perspectiva que puede ser capturado por cualquiera que se sitúa en esa "objetividad" de la observación como preanuncio de la verdad, que sustituye preferentemente a la revelación y sus poseedores certificados por la iglesia.

En nuestro contexto, teniendo en cuenta que la filosofía y la ciencia no pueden prescindir ni abstenerse de tematizar el devenir, nos interesa reflexionar desde nuestras preguntas acerca de las tendencias y la 'prospectiva'. Filosofar es anticipar, trazar mapas y planos, ampliar, transformar e innovar relatos, es decir lo que da sentido al problematizar, interpretar y crear (volveremos en 2.1; 2.2; 3.5; Capítulos IV, V y conclusiones). Si *el búho levanta vuelo al atardecer*, hay que servirse del ciclo de días, estaciones y años en su singularidad cíclica irrepetible, en el eterno retorno de lo diferente. Esto ayudaría a poner en cuestión las significaciones de los relatos e historias heredadas, para crear filosóficamente nuevos puntos de vista e ideas.

El pasado y la previsión están en los mismos circuitos y áreas cerebrales

El mundo para un humano, desde una perspectiva neurobiológica, no

[171] Ibídem, 44-45

existe sin memoria. Es más, entre la memoria de nuestro pasado y la previsión de nuestro futuro hay un vínculo íntimo, están en los mismos circuitos y áreas cerebrales, según Endel Tulving (investigador de la Universidad de Toronto). Si consideramos los pacientes con Alzheimer que han perdido los circuitos neuronales de la experiencia (aunque puedan degustar, oír y tocar con las manos, siendo incapaces de reconocer el entorno que están viviendo, de reconocer una pregunta, imposibilitados de reconocer la cara de un familiar), sin embargo la maravilla de nuestro circuito neuronal y cerebral además de tener presente la memoria impresa en nuestros genes en referencia a las dificultades vividas, nuestro cerebro es capaz de guardar nuestra experiencia. Nos permite, entonces nuestra identidad psicológica. Todo es el pasado, hasta lo que entendemos del presente y nuestros cómputos de previsión. La imaginación y la asociación rizomática nos permitiría, acompañada por la determinación de la voluntad, salir del pasado moderno eurocentrado, creando nuevos "agenciamientos" y 'dispositivos de experimentación'. Nuestro cerebro, como modo de particularizarse puede generalizar, ir más allá de la experiencia con la intuición. Es decir, puede trasformar nuestras experiencias, modificar la información y la realidad, experimentar y alquimizar con el azufre de los conceptos y el mercurio de los afectos.

Crítica al eurocentrismo y creatividad

> *Le sujet et l'objet donnent une mauvaise approximation a la pensée. Penser n'est ni un fil tendu entre un sujet et un objet, ni une révolution de l'un autour de l'autre. Penser se fait plutôt dans le rapport du territoire et de la terre.*
> Deleuze & Guattari (1993: 94)

Repensar los imaginarios y las culturas desde la creatividad conceptual afirmativa y '*crítica al eurocentrismo*', en concordancia con *la filosofía de la liberación latinoamericana*, y definir *la razón* fuera de toda pretensión normativa universal, creemos que son algunos de los desafíos y tareas de la filosofía latinoamericana. Filosofía localizada que ensaya, después de siglos, hacer histórico, autónomo y auténtico el territorio de su especulación. Con los cambios topológicos de los espacios geopolíticos y mentales, el trabajo de la

filosofía parece que recién comienza o que debe rehacer el camino y adaptarlo para nuevos vehículos.

Miguel Abensour (2004) nos recuerda que Feuerbach en 1842 distinguía dos tipos de reforma posibles de la praxis filosófica:

1. Una filosofía que surge del mismo fondo histórico retomando las discusiones que la preceden.
2. Algo que surge de una nueva era de la historia humana.

En el marco de esta investigación, repensar los imaginarios desde la crítica al eurocentrismo, implica *el cuestionamiento del nexo moderno y "administrativo" entre razón práctica y teórica, la proyección de una nueva eticidad de una moralidad que reasigne los fines y retome la alienación y la emancipación como problemáticas*, como lo propuso Arturo Roig (1995). Dussel (2003), en discusión con el 'postmodernismo' referido a la crítica de la razón moderna, propone la idea de universalidad en la diferencia y diferencia en la universalidad, ya que *la emancipación de la diferencia va construyendo una universalidad novedosa y futura*. Estos proyectos y contenidos de una nueva eticidad y moralidad, indisociables con la polémica entre lo 'universal' y la 'diferencia', son nucleares en Dussel (2002) y Deleuze, los dos autores que son el asiento de nuestro corpus teórico, que nos abren las dimensiones de problemas y el principio de experimento/ensayo creativo, conjurando lo indecible.

Los riesgos futuros de la democracia en América latina, en cuanto actor geopolítico autónomo posible, se corresponden a las posibilidades actuales de replantearse la crisis actual entre el sujeto de la *representación* y el *poder* (su ejercicio y su fundamento). Podemos pensar esto sólo desde perspectivas y paradigmas que no sean únicamente la repetición sintomática de axiomas que prescriben los valores fundantes de la época moderna-colonial eurocentrada y la imperiosa búsqueda de novedad[172]. ¿Es posible pensar la paradoja de la

[172] A diferencia de las sociedades tradicionales, la modernidad se presenta ideológicamente bajo el signo imperioso y necesario de la "novedad". La ciencia y la técnica, sobre todo en las últimas décadas, dan preeminencia a la innovación apoyada por la lógica de la mercancía y filosóficamente por una idea de temporalidad que queda como punto ciego, en muchos casos acrítico por quienes lo sostienen conceptualmente. Así los términos de ruptura, revolución, emergencia, tradición, origen -entre muchos posibles-, replican o alteran la lógica y los argumentos de la temporalidad moderna y las posibilidades del pensar alternativo.

representación política sin delegación del poder (autorepresentación)[173]? "*Liberarse del pensamiento heredado, presupone conquistar un nuevo punto de vista",* según Cornelius Castoriadis[174]. Es decir, mantenemos que la creación de significaciones nuevas, *el cambio de representación en el mundo de la vida y de la colonialidad del saber,* sin la expresión acabada de una nueva filosofía y política que pongan en duda el sentido preestablecido recibido (heteronomía) y cumpla el rol de espejo, es *el intento de asumir el destino pero sin claridad de la dirección elegida.*

Así, la voluntad de acción que transforme lo instituido hasta el presente, en otro sentido a lo dado por la imposición colonial global del poder, parece ser el rizoma o punto de encuentro de algunos movimientos sociales, espacios académicos y ciertos Estados que sostienen, en general, hábitos eurocéntricos. Entonces se adelanta la mirada del devenir, teniendo una mirada crítica del pasado: es posible que silenciosamente, en el futuro próximo, *el eurocentrismo degrade y haga fracasar los posibles logros de las transformaciones democráticas e institucionales en curso en la relaciones de poder latinoamericanas*, acometidas por la sociedad civil, los partidos políticos y el Estado. Los desafíos políticos y culturales están expuestos "a flor de piel" en el continente americano, el más desigual del planeta. Los obstáculos para superar el colonialismo vigente en el poder y el saber que presenta el eurocentrismo a las sociedades latinoamericanas, en su búsqueda de una relación expansiva, auténtica y potenciadora es la tarea urgente, para dejar la piedra de Sísifo y no repetir el mito de Ícaro.

Complementariamente, como lo señaló Roberto Esposito (2005), hay que agregar la búsqueda de *una política de la vida* -no reducida a lo biológico-, no contra/sobre ella (desde la saturación económica). Es decir, a principio de milenio parece que puede pasarse de dispositivos con *una bio-política negativa*[175] de control (*biopoder* o *biocracia*, sometimiento y objetivación del

---

[173] Los Ayllus bolivianos podrían ser un modo, forma y posibilidad. Ver "Comentario de Álvaro García Linera" a Antonio Negri en *Le Monde diplomatique* nº 115, Enero del 2009, Edición Argentina., en 'Cuadernos de pensamiento critico latinoamericano', suplemento editado por CLACSO.

[174] 1998: 79.

[175] Diferenciando analíticamente las dos posibilidades de la biopolítica –negativa y positiva-, Roberto Esposito (2005) delimita la primera: "*Biopolítica negativa es la que se relaciona con la vida desde el exterior, de manera trascendente, tomando posesión de ella, ejerciendo la violencia. Como ocurrió de la manera más catastrófica con el nazismo y sigue ocurriendo hoy en muchas partes del mundo. Su característica fundamental es la de relacionarse con la vida a través de la muerte, restableciendo así la práctica de la decisión soberana de vida y de muerte. Funciona despojando a la vida de su carácter*

sujeto y limitación de la singularidad, a través de la decisión sobre la vida y la muerte –característica de América latina-), a su reverso inescindible y complementario, del que solo se visualizan trazos y huellas. Esto es, *una bio-política afirmativa*[176] que genere posibilidades creativas de subjetividad, Sujetos de la política -con instituciones que promuevan esto- y con la superación lenta pero continua de *la réalité intégrale*, que hostigue la alimentación del "Leviatán eterno"[177]. Evidentemente, las categorías heredadas de la filosofía política y las

formal, de su calificación, y reduciéndola a simple zoé: *materia viviente. Aunque este despojamiento de la vida no llega nunca hasta el extremo, siempre deja el espacio para alguna forma de* bíos *(vida calificada). Pero, precisamente, el* bíos *es fragmentado en varias zonas a las que se atribuye un valor diferente, según una lógica que subordina las consideradas de más bajo valor, o aun carentes de valor, a aquellas a las que se otorga mayor relieve biológico. El resultado de este procedimiento es una normalización violenta que excluye lo que se define preventivamente como anormal y, al fin, la singularidad misma del ser viviente."*

[176] Reproducimos la totalidad de la definición de Esposito hecha en el reportaje. "*Una biopolítica afirmativa, de la que por ahora no se entreven más que signos o huellas, es o debería ser lo contrario de la negativa. No es casual que haya tratado de trazar su contorno a partir de la desconstrucción y de la inversión de los dispositivos nazis. En general, una biopolítica afirmativa es la que establece una relación productiva entre el poder y los sujetos. La que, en lugar de someter y objetivar al sujeto, busca su expansión y su potenciación. Entre los filósofos modernos, quizá sólo Espinosa se movió en esta dirección. Naturalmente, para que el poder pueda producir, en vez de destruir la subjetividad tiene que serle inmanente, no tiene que trascenderla. Así, la norma no tiene que gobernar o discriminar a los sujetos desde lo alto de su generalidad, sino que tiene que ser absolutamente singular como cada vida individual a la que se refiere. Se podría, en fin, hablar de política de la vida y no sobre la vida. No sólo si la vida, cada vida individual, es sujeto y no objeto de la política, sino también si la misma política es repensada mediante un concepto de vida de acuerdo con toda su extraordinaria complejidad interna, sin reducirla a la simple materia biológica. Me doy cuenta de que, por ahora, nos quedamos en el plano de los enunciados; que ejemplos importantes de mi libro, como los del nacimiento y de la carne, no bastan para definir el cuadro de una nueva biopolítica afirmativa. Pero el trabajo apenas ha comenzado y espera ser continuado."*

[177] Esposito (2005) introduce a Hobbes en su reflexión sobre la biopolítica a partir de la idea de "inmunidad". Le pregunta el periodista: *La "inmunidad" es para usted paradigma interpretativo de la modernidad. ¿Por qué?. —La categoría de inmunidad, cómo protección de la vida mediante un instrumento negativo es antigua. En forma implícita e inconsciente, nace con la modernidad. Antes de ser traducida dialécticamente por Hegel, Hobbes es, quizá, su primer teórico.*

En un reportaje en *La Nación, 03/12/2007,* Roberto Esposito *aborda otras cuestiones generales desde algunas perspectivas conceptuales originales (lo impolítico, la biopolítica, lo inmunizable).* Pregunta el periodista: Usted ha dicho que el mundo se está volviendo, cada vez más, un campo unificado por una sola amenaza. ¿Cuál es esa amenaza? -*El terrorismo, por una parte, y la tendencia imperialista de ciertos Estados, por otra. Se podría hablar de una crisis inmunitaria, en el sentido de que ha habido un choque entre dos sistemas inmunitarios casi enloquecidos. Por un lado, el fundamentalismo islámico, que busca defenderse de la secularización occidental, de la occidentalización; por el otro, el sistema inmunitario de un Occidente que busca no dar nada de sí al resto del mundo que tiene necesidad, hambre. Cuando esos dos sistemas inmunitarios chocaron nació esta crisis general, esta suerte de infarto del mundo, que todavía vivimos.* ¿Sistemas inmunitarios que comienzan a atacar lo que deberían proteger? -*Sí: el sistema inmunitario golpea al mismo cuerpo que debe defender y lo lleva a la destrucción. Por otra parte, es significativo que este conflicto se haya dado en el interior de las tres religiones monoteístas: el cristianismo, el islamismo y el judaísmo. Entonces, a diferencia de quienes, como Samuel Huntington, hablan de un conflicto de civilizaciones según el cual estos mundos se enfrentan porque son demasiado diferentes entre sí, a mí me da la impresión de que estos mundos chocan porque, en el fondo, son similares. Todos tienen la obsesión monoteísta de que la verdad debe ser una sola. Así, para el mundo islámico la única verdad es la del Corán; para Occidente, la verdad es la del dinero o la de la técnica. Cada uno de estos dos ámbitos quiere extender a todo el mundo la propia verdad.*

ciencias sociales eurocentradas son limitadas para abrir e interpretar estas perspectivas analíticas, para pensar si es válido aun reflexionar sobre "quiénes" o "cuáles" son el o los 'sujetos' de la política y las transformaciones en curso, a principios del tercer milenio.

Las expectativas y aspiraciones de los ciudadanos-electores en la región más inequitativa del planeta, pareciera ser que se han alterado y cambiado, respecto a la década precedente. El sentido de las oportunidades de principios de milenio que abren las elecciones de las élites políticas que dirigirán los gobiernos latinoamericanos -en contextos mutación y realineamiento de fuerzas geopolíticas en el proceso de mundialización económica-, deberán asumir el punto de inflexión histórico *post consenso de Washington*, tomando decisiones y sacando conclusiones en el corto plazo. Ensayaremos reflexionar en los capítulos siguientes, desde las incertidumbres de sentido y las preguntas del presente. Las tradiciones culturales latinas (colonial y moderna) y autóctona pueden sugerir una aventura filosófica muy creativa, para pensar nuestra relación entre humanos y con los no-humanos -que padecen una desaparición cien veces más rápida que en los milenios precedentes-. *Culturas híbridas, eclécticas, mestizas, nómadas, territorializadas con la historia del continente Americano, que si bien son parte del pasado, sostenemos que serán, a la vez, componentes transfigurados del futuro debate filosófico, acerca de la modernidad y el eurocentrismo*.

El espejo doble que media entre América y Europa, será nuestra justificación, que nos ayudará a abordar nuestras preguntas, los desafíos y las conjeturas específicas de la indagación que las sintetizamos en el título: ***La filosofía de la modernidad y la crítica al eurocentrismo.*** Estos serán los componentes estructurales del diálogo filosófico sugerido, si bien no consideramos nueva ni original esta relación y problemática. Lo interesante en sentido histórico creemos que es comprender y analizar la evolución de esta discusión filosófica, los cambios, polémicas y controversias[178] de "***la* barbarie *que está viniendo***".

[178] En el Colegio Internacional de Filosofía (CIF), con sede en París, se desarrolló un seminario (2005 - 2006) cuyo tema fue « *Subjectivité, histoire et politique dans le champ agonistique modernité-postmodernité* ». Un conjunto de investigadores franceses y argentinos han retomado la discusión, particularmente alrededor del estatuto de la subjetividad, de la política y de la historia.

Tres ángulos sintetizan y encuadran esta discusión, según nuestras preguntas de investigación, sobre *la modernidad y el eurocentrismo*:

1. La polémica, propuesta por *la filosofía de la liberación latinoamericana* en la década de los años 70, frente a la filosofía europea y la filosofía oficial de la época, donde no se separan las condiciones de la transformación social, política, económica y cultural de la reflexión filosófica[179].

2. El debate sobre *la relación modernidad-postmodernidad*, que tuvo a Habermas y Lyotard en los años 80 como dos exponentes que jalonaron las posiciones principales (los escritos de Deleuze, Foucault, Derrida, Touraine, Bauman y Laclau son también importantes en sus aportes teóricos y filosóficos a este debate). La ética del discurso de Apel y los escritos de Habermas de esta década, fueron la contrapartida del diálogo filosófico latinoamericano, especialmente con Enrique Dussel (2002; 2006).

3. *La crítica al eurocentrismo* (Wallerstein[180], Quijano, Dussel[181], Mignolo, Santos) en la década de los 90, que implica cuatro conceptos claves: '*transmodernidad*'[182], '*analéctica*'[183] (Dussel), *la colonialidad del poder* (Quijano) y *la geopolítica del conocimiento* (Mignolo). Esta crítica la unimos al horizonte de *La filosofía de la liberación (FL)* -que ya tiene casi cuatro décadas de existencia (Michelini: 2003)-, ya que caracterizan las corrientes de pensamiento propias del continente. Unas de las primeras filosofías post-modernas[184] o trans-moderna, en tanto crítica e intento de superación a las pretensiones

[179] Dussel, 1983; 2002; 2003 a y b, In Michelini: 2005; Mignolo 2001; Grosfoguel: 2007, 2009.
[180] (2001) *Conocer el mundo. Saber el mundo,* Siglo XXI, México. Un libro referencial para esta investigación en particular.
[181] Dussel en *Ética de la liberación* (2002: 50) señala que hay dos paradigmas de la modernidad: el eurocéntrico y el paradigma mundial. El primero, lo relaciona a pensadores europeos alemanes característicos y ejemplares, como Hegel y Max Weber.
[182] Para Dussel es la irrupción de la novedad desde la exterioridad del sistema de dominación colonial-moderno, patriarcal y capitalista, desde la alteridad de culturas universales en proceso de desarrollo. Estas, asumiendo los desafíos de la modernidad y la 'postmodernidad' (definida como la critica interna de la primera), responden desde otro lugar al dialogo intercultural, diferente al europeo-nordamericano. Presupone este dialogo, como momento ético critico, la comprensión de las asimetrías existentes en el actual 'sistema mundo'. Es decir previos a la modernidad y más allá del imaginario moderno eurocentrado que están vigentes aun en las otras culturas, que se pondrían en movimiento hacia tópicas pluriverbales.
[183] La '*analéctica*' para Dussel es un método que parte desde *lo Otro libre*, no de la totalidad cerrada del Ser, sino un más allá del sistema de la totalidad. Es el pasaje al crecimiento de la totalidad desde el Otro y para servir-le creativamente. La dialéctica de la dominación parte del solipsismo de si mismo hacia si mismo, no del dia-logo del Otro. La dialéctica hegeliana no es apertura, sino totalización cerrada en el si-mismo.
[184] "*En nuestra Filosofía de la liberación de finales de los años sesenta, emprendimos la crítica a la subjetividad moderna, y nos autodefinimos en 1975 como 'postmodernos', en ese estricto sentido.*" Dussel, (2002: 517).

universales de la modernidad -antes de la aparición en Francia del ya clásico libro de Lyotard (1999) *La condición postmoderna*, aparecido a finales de los años 70-.

Para esta corriente latinoamericana (FL) -nacida a fines de los años sesenta y consolidada a partir de los años setenta en México y Argentina- como ya adelantamos al comienzo de este capítulo, *el problema ético es el problema de la vida*, y particularmente la vida humana que no está para nada garantizada su continuidad en el corto y mediano plazo. "*La ética tiene que ver con la vida y con la muerte de la humanidad",* según Enrique Dussel[185]. Desde estas proposiciones de sentido estructurantes, se entiende que la ética tiene un criterio de verdad práctica, es decir, la vida y la muerte. La producción para la reproducción de la vida en comunidad no se limita sólo a la alimentación, sino particularmente a la cultura. El eurocentrismo, en sentido de una interpretación mitificada de la historia de la filosofía y en consecuencia de una etnicidad que va de Grecia a Europa, ha sido el nudo problemático central desde el inicio de las reflexiones de este grupo, en los años 70. Actualmente continúa desarrollándose y el diálogo se abrió intelectualmente más allá de este grupo, a partir de encuentros, seminarios y publicaciones con filósofos asiáticos, árabes y africanos[186].

I.2 Crisis de la representación moderna

¿Seremos acaso la edad media de una futura modernidad?
Octavio **Paz**, *La Búsqueda del presente*, (Pág. 29, Zona Erógena nº 46, Argentina)

La crisis ambiental es la crisis de nuestro tiempo. No es una catástrofe ecológica resultante de la evolución de la naturaleza, sino producida por el pensamiento con el que hemos construido y destruido nuestro mundo.
Enrique **Leff** (2002: 57), *Globalización y complejidad ambiental.*

El problema más trágico es una globalización que castra prácticamente la probabilidad de la vida.
Enrique **Dussel** (1999: 207) "El reto actual de la ética: detener el proceso destructivo de la vida"

[185] 1999: 198.
[186] Mignolo: 2001; Dussel: 2002; Castro Gómez y Grosfoguel: 2007.

Las respuestas europeas a los contextos históricos particulares de los siglos XVII, XVIII y XIX forjaron respuestas universales (*localismo globalizado*, en el sentido propuesto por Boaventura de Sousa Santos), como el Racionalismo, la Ilustración[187], el Romanticismo, la democracia liberal y republicana. Todas estas formas filosóficas y políticas privilegiaron, de alguna manera, la consolidación del Estado Nación y la separación conflictiva entre política y religión. Las respuestas locales fueron ejemplares y exportadas a las colonias, con contextos culturales y ambientales incomparables en su complejidad -como África, Asia y América -. En ese sentido, pensar sus consecuencias y diferencias desde América Latina, sigue siendo a principios del siglo XXI una fuente de debates intelectuales necesarios a la representación de mundo que se hacen acerca del pasado, el presente y el futuro.

Justamente las representaciones (imaginarios, referenciales, cosmovisiones) del devenir y la praxis humana hasta ahora reconocidas -en forma de ideologías políticas, religiones, filosofías, criterios y valores de las ciencias-, suelen auto-justificarse como diagnóstico y salida de la crisis presente, es decir como el reverso del mundo actual por otro mejor, prometido a futuro. América latina parece reconocerse, casi en permanencia, en el cuento *«El jardín de los senderos que se bifurcan»,* de Jorge Luis Borges. Tiempos múltiples y bisagras - ayer, hoy, mañana como figura y fondo permanente- donde *la crisis* sería considerada en su propia etimología[188], es decir, el momento en que se desencadena como enfermedad y que llega a su cruce de sentidos: sea hacia el agotamiento de todo su sistema de salud, o por el contrario, el momento de inflexión donde aparece lo nuevo, como salida inevitable, milagrosa. ¿Estamos en crisis? o para ser más precisos, ¿es un estancamiento de los síntomas -ligado al eurocentrismo- sin resolución final?

El porvenir es considerado preferentemente imprevisible e incierto, en el mejor de los casos. Las alternativas de salida a la 'crisis'[189] parecen ser radicalmente nuevas, más allá de las categorías del pensamiento, los modos

[187] Gotthold Lessing (1729-1781, Alemania) definió el espíritu de la Ilustración como el triple rechazo de la Revelación, la Providencia y la condena eterna (Castoriadis, 1998: 66).
[188] Corominas, 1994: 179
[189] Seguimos la síntesis y sentido propuesto por Claude Lefort, (1998) «El imaginario de la crisis ». In Revista *Punto de Vista*, N° 61, Argentina. Versión original francesa en *Commentaire,* vol. 20, N° 19, 1997, Francia.

de producción y las ideologías políticas propias del siglo XX. La 'crisis' (si aceptamos substancializarla de este modo), en tanto dimensión de problemas complejos y desafíos actuales, nos sitúa, según Claude Lefort (1998), en otra posición: nuevo comienzo y pérdida definitiva de criterios de bien y mal, justo e injusto, real y posible. Los problemas relacionados con el equilibrio de la vida (y la intervención humana en el dominio del genoma, la inteligencia artificial, las biotecnologías, etc.), la destrucción ambiental, la inequidad económica y el conflicto histórico de cosmovisiones y la traducción necesaria entre ellas, son entre otros temas, de urgencia permanente en la agenda cultural, política y social de América Latina. Detener el proceso destructor de la vida –evidenciada en la desaparición acelerada de especies y lenguas, catástrofes ambientales- creemos que es al final de cuentas, la discusión ética del presente[190]. Como lo evidencian los encuentros desde Kyoto, Bali (2007), Barcelona (noviembre 2009, como paso previo a Copenhague, en diciembre 2009), si bien se habla mucho y se ha avanzado en los compromisos de reducir las emisiones de CO_2, en los hechos, el acuerdo inicial de Kyoto está lejos de verse respetado, tanto en el Norte como en el Sur[191]. Evidentemente la ejecutividad para resolver el defalco financiero del 2008 con la transferencia de fondos públicos para sostener la banca privada fue muy rápida, y el acuerdo logrado sorprendentemente efectivo, si lo comparamos en relación a los desafíos ambientales y los tibios acuerdos de Copenhague a fines del 2009. Si bien los responsables políticos han incorporado en alguna medida la problemática ambiental y la prospectiva de las generaciones futuras, estos "decisores" están avalados por los electores, replegados generalmente en sus intereses partidarios y nacionales particulares -como ha sido evidente en las cumbres y encuentros intergubernamentales sobre el recalentamiento-. Responsables políticos y ciudadanos que, en lo general, parecen ignorar que el "crecimiento

[190] Estas preocupaciones éticas, acerca de la las diferencias culturales y el peligro en que se encuentra la biodiversidad, están ya instaladas en el imaginario colectivo y en la agenda de la sociedad política mundial. Podemos decir que son evidentes en las organizaciones internacionales, en los encuentros y cumbres de los Estados (Río 1992, Johannesburgo 2003), los movimientos sociales, las ciencias sociales y humanas, la opinión pública y en la divulgación científica y periodística. Se pueden observar también en las características de los nuevos movimientos sociales alter mundialistas, participantes la mayoría de ellos en el Foro Social Mundial (FSM) de los últimos años, especialmente en Belén en el 2009. Estas organizaciones y movimientos se van configurando desde hace tres décadas, a partir de un suelo de sentido novedoso y alternativo a la mundialización hegemónica de Estados Unidos.

[191] Véase los datos globales, desglosados por país en *Alternatives economiques*, N° 253, Diciembre 2006, Francia. Es revelador el encuentro de Barcelona en noviembre del 2009, previo al encuentro de Copenhague, dónde no se llega a un acuerdo vinculante y las discusiones todavía están encerradas en provechos económicos nacionales y ventajas individuales.

económico" ya no es posible como devoción y credo moderno, progresista – desarrollista. Paradójicamente, se exhorta tanto en los discursos mediáticos como desde grupos de activistas "indignados", a un cambio profundo en los sistemas políticos, en los hábitos individuales cotidianos y en las expectativas de vida.

El imaginario, el conocimiento y la representación que una sociedad tiene de ella misma, de su historia y su devenir en relación con el mundo que habitan, nos hacen pensar en los senderos que se bifurcan, y sobre todo, de elegir uno para seguir la caminata del pensamiento y la acción. Si este es el desafío, la tarea de la filosofía -en tanto aventura y reto del presente- es por un lado formular las preguntas adecuadas a la experiencia de la vida cotidiana de los ciudadanos, no sólo de los problemas especializados de la investigación académica. Por otro, anticipar prospectiva y utopísticamente como extensión abarcativa e hipotética, las posibilidades y probabilidades conceptuales y categoriales del pensar lo viviente y las condiciones que prefiguramos. La incorporación de la visión a futuro amplía y complejiza el presente, desde la creación de los mapas mentales e imaginarios tempo- espaciales que nos representamos.

Para varios filósofos y cientistas sociales del tercer grupo (Wallerstein, Dussel, De Sousa Santos, Quijano, Grosfoguel) la modernidad eurocéntrica es considerada como la legitimación cultural e ideológica[192] del proceso de mundialización hegemónica presente, perspectiva in-sustentable en el tiempo. En contextos y tendencias planetarias de homogenización económica, de formas de gobierno, de procesos económicos y de identificación cultural, la recurrencia y la importancia dada en los estudios y políticas culturales a *la identidad*[193] (nacional, étnica, de género, de sexo, de clase, subalternas, regional, cultural, etc.), aparecen en varias dimensiones de análisis.

[192] El ex primer ministro británico Tony Blair, dice en un reportaje en *El País* (suplemento Domingo, 29/11/2009, España) dice lo contrario, es decir que "*la globalización es un hecho, no una ideología"*. Sorprendente naturalización de un proceso que es, en ultima instancia, resultado de relaciones de poder y paradigmas hegemónicos particulares, ligados a la expansión política y económica occidental.

[193] Es singular y característico la cantidad de disciplinas, autores, temáticas, coloquios, encuentros, congresos y manifiestos ligados a esta categoría transversal al conjunto de disciplinas de las ciencias humanas, sociales y biológicas. Ver el artículo y la bibliografía de Eduardo Devés Valdés, "Identidad Latinoamericana", en Salas Astraín (Comp.) (2005) *Pensamiento crítico latinoamericano, Vol.II,* Ediciones UC Silva Enriquez, Chile. También el artículo de Grosfoguel (2007 b) "Los dilemas de los estudios étnicos estadounidenses: multiculturalismo identitatrio, colonización disciplinaria y epistemologías decoloniales", Págs. 35-47, Revista *Universitas Humanistica* n° 63, Colombia.

Relacionadas principalmente al territorio y a su historia[194], también suele estar connotada despectivamente, para señalar tanto minorías sexuales -homosexuales, travestis-, inmigrantes, o a posturas antirracistas, feministas, alternativas de autogestión, etc.

Algunas investigaciones de la última década en las ciencias sociales[195] observan atentamente la coexistencia paradójica y el acomodamiento conflictivo en sus estudios de la 'soberanía' y la 'gobernabilidad', en el contexto de la mundialización y el desplazamiento a nivel global de todos los controles, sobre la actividad económica y política[196]. Las consecuencias no son anodinas, éstas implican una apropiación completa de las decisiones, los poderes y las funciones de las elecciones hechas por la localidad, la región y el Estado frente a sus ciudadanos. Sin embargo, según Grosfoguel (2007) los estudios y políticas identitarias no son equivalentes a alteridad epistémica, ya que no logran una transformación del sistema y patrón colonial.

Previo a la crisis financiera del 2008, parecía que se había impuesto el sentido que concluía en un consenso: el 'Estado Nación' ya no es "*el*" Sujeto del desarrollo capitalista, y el 'mercado' parece ser el espacio donde éstos se fusionan y el concepto de soberanía se traslada. Sin embargo, la crisis sistémica del 2008 mueve las certezas dogmáticas y hegemónicas del 'crecimiento económico' y la 'consolidación fiscal'[197]. De esta manera, se replantea el modo cómo alteran y entran en procesos de transición los localismos y el concepto mismo de '*mundialización económica*'. El MERCOSUR o la UE no anulan los Estados, sino que ofrecen el terreno de disputa entre ellos por trazar los límites, imposiciones y consensos de las reglas de juego, el control de los acuerdos intrarregionales y mundiales. Las críticas a las perspectivas liberales y conservadoras se sostienen, en términos generales, en un axioma que postula que la lógica del mercado produce una

[194] Calderon - dos Santos (1995); Touraine (1995, 1997); Bayardo - Lacarrieu (1999); Konig (1998); Gros, (2000); Gruzinsky (1999); Lander (2000); Mignolo (2001); Michelini (2003) ; Todorov (2008) ; Grosfoguel y Lossaco (2009) .

[195] International Forun on Globalization, Le renouveau du développement autocentré, In *Problèmes politiques et sociaux, Le mouvement altermondialiste*, N° 897, 2004, Francia.

[196] Journée d'études *Quel sujet du politique?,* el 20 de Junio del 2009, organizado por investigadores de Europa y América Latina (encuentro al que fueron invitados a exponer en París Etienne Balibar, Laclau, Nancy Frazer, Chantal Mouffe, entre otros. En este encuentro se debatió sobre la crítica radical de la subjetividad moderna y la reflexión sobre las mutaciones políticas actuales.

[197] De Hecho, hasta el encuentro del G20 en Toronto en Junio del 2010, los estímulos, controles y ajustes no llegaron a consensos entre los participantes. Más allá de la reducción del déficit fiscal de los países más "desarrollados" y, además las tasas e impuestos al capital financiero dejados a la iniciativa de cada Estado, hace preveer más carga sobre los trabajadores y pequeños cambios para que todo siga casi igual.

sociedad que niega el circuito natural de la vida, destruyendo el sujeto convirtiéndolo en objeto.

Como se ha visto en parte de Europa (las votaciones sobre la constitución europea en Francia, Holanda, Irlanda) y en América Latina, los ciudadanos tienen aún, a pesar de todo, al 'Estado Nación' como referente de las diferencias políticas y las apuestas de futuro. Son los Estados en Europa y Estados Unidos quienes intervienen, protegen y regulan con fondos públicos, para evitar el desplome del mercado y las pérdidas de sector financiero. Las ganancias no se distribuyen, se privatizan. Se socializan los quebrantos económicos y las pérdidas ambientales, socorridos por la intervención estatal, generando así transferencias públicas (a los accionistas y banqueros[198]) y en consecuencia, las deudas inter-generacionales más grandes de la historia.

La incertidumbre y la crisis, como características permanentes en todo el mundo, generan un retorno inevitable a preguntarse acerca del momento de *la toma de decisiones*. Por consiguiente, implica a la forma y los modos de constitución de la subjetividad social, las formas de resistencia en el ámbito local y cotidiano como espacio donde se materializa, efectivamente, el conflicto entre 'sistema' y 'actor', relación pretendidamente 'democrática'. Allí donde existe el poder, existe la resistencia, proponía Michel Foucault. *La globalización hegemónica* genera inevitablemente, según Santos, su contraparte dialéctica, *la globalización contra hegemónica*. La mundialización (globalización,) en tanto concepto "a la moda" -que lleva, en todo caso, más de 520 años de historia…- y de gran indeterminación, puede ser considerada como un proceso 'complejo', en todas las dimensiones de análisis. Su justificación y el modo de otorgarle sentido -la mitificación de ciertos relatos y definiciones- es ideología, la arena del conflicto de la donación de significado. Desde esta perspectiva, según Dinerstein[199], denota y connota la realidad tempo-espacial y aparece como Sujeto, en tanto que los sujetos resultan ser sus objetos.

La conclusión de los discursos "pro-mundialización" - como *el foro de Davos*, que coincide generalmente con los beneficiarios económicos-,

[198] Joseph Stiglitz, profesor de economía de Columbia University y premio Nobel de economía en 2001, afirma "*Socializar las pérdidas y privatizar los beneficios es más preocupante que las consecuencias de nacionalizar los bancos.*" […] "*Estados Unidos podría haber salvado a los bancos, y haberse olvidado de los accionistas, por mucho menos de lo que ha gastado.*" (*El País*, suplemento Negocios, Págs. 18-19, 29/03/09).

[199] 1999:87

demandan la necesidad de reforzar el control democrático (sin poner en cuestión el capitalismo, aún después de la crisis financiera del 2008[200]), por otras razones y valores que los discursos y organizaciones "anti-mundialización" (en realidad, los integrantes del FSM son "alter-mundialización", prefiriendo "otro" tipo/modo político de globalización planetaria). Otros movimientos, étnicos y ecologistas, invitan desde sus cosmologías y ontologías, a considerar e incluir a *lo no-humano* como 'sujeto', mostrando a las víctimas del sistema como el límite ético del capitalismo y en consecuencia, la necesidad de pasar a *otro* modo de relación y reproducción social. Un dilema, entre varios, es si reforzar el control democrático debe alcanzar la economía y subordinarla a la política. Por otro lado, la pregunta básica sigue reformulándose, como las posibilidades de respuestas y las demandas sobre la autonomía efectiva de las instituciones en el ámbito local, regional y estatal, frente al poder de las instituciones globales, de los acuerdos políticos, financieros y mercantiles.

La vigencia del problema

Si aceptamos poner en el centro del debate filosófico y político moderno la problemática acerca del 'eurocentrismo' es porque está vigente y presente en el mundo, particularmente en América latina y del Norte, Europa, Australia y África. Se pone en evidencia esta problemática nuclear y transversal en diversos discursos y registros académicos[201], mediáticos e institucionales (por ejemplo entre tantos ejemplos, las leyes de inmigración en la CEE del 2008; los problemas ambientales, energéticos y alimentarios en las condiciones de mundialización económica poscolonial; las transformaciones constitucionales

[200] El encuentro del G 20 en abril del 2009, propusieron los representantes políticos de los países más industrializados un mayor control y regulación de los mercados financieros, pero de ningún modo se puso en consideración los fundamentos actuales del 'sistema mundo'.

[201] También, en la importante reedición en el 2009 de "*Piel negra, máscaras blancas*" de Frantz Fanon, prologado por Samir Amin y Immanuel Wallerstein en 2009, Editorial Akal, España. La primera edición francesa fue en 1952. Hay comentarios sobre la importancia y actualidad de esta obra, además de los dos reconocidos prologuistas Butler, Maldonado Torres y Grosfoguel, entre otros.

en Bolivia desde el 2006; las sublevaciones en el mundo musulmán, los "indignados" en Europa y Estados Unidos; etc.). También, en la vigencia de la discusión y los resultados de las votaciones sobre la constitución europea en varios países de la CEE, Irlanda en el 2008 y hasta su posterior desplome financiero, como Grecia, Portugal… Podemos agregar analíticamente, en la constatación del aumento de la violencia en los barrios marginales en el 2005 (en Francia particularmente), la inmigración ilegal en toda Europa y el debate público en Francia[202] acerca del pasado colonial y « los efectos positivos » de la colonización, la discusión sobre la comunidad gitana en el 2010 y el acenso de candidatos del Frente Nacional; la polémica acerca del empadronamiento municipal a los "sin papeles" en España en el 2009/2010; la participación en la guerra de Afganistán e Irak; la prohibición por votación de la construcción de minaretes musulmanes en Suiza en noviembre 2009, etc. Éstos, entre otros temas de importancia, nos llevan a preguntarnos si estos eventos son una muestra de la actualidad del 'eurocentrismo' y los signos de su vitalidad. La polémica puede tener diferentes problemáticas y adaptaciones en cada continente, pero tienen un suelo filosófico universal en común, donde se apoyan las preguntas que diversos colectivos de investigadores vienen debatiendo.

Estudios filosóficos, post coloniales, culturales y de comunicación nos insinúan que la negación de la identidad, construida como diferencia al resto y/o alteridad, es interpretada generalmente como una negación de los saberes situados característicos, que implican el poder y saber actuar en sociedad con y en la naturaleza[203]. La negación de los saberes es y ha sido una práctica colonial "natural" y eurocéntrica. Negar la identidad 'rizomática'[204] del grupo con

[202] Podemos verlo en los debates del 2005 y 2006 acerca de las causas y consecuencias de los disturbios en los barrios periféricos de París, en los supuestos aspectos positivos de la colonización francesa, las movilizaciones contra el CPE y en la ley de inmigración votada en mayo del 2006. Las reacciones de la clase política, la sociedad civil y las comunidades de inmigrantes y los territorios anexados muestran la vitalidad de esta problemática. Los programas de los las elecciones del 2007 y las declaraciones programáticas de sus dirigentes situaron esta problemática junto a la identidad francesa en el corazón de lo que se discutía.

[203] Hermès nº 28, particularmente los artículos de Morris et Schlesinger, Jorge Gonzáles, García Canclini, Martín Barbero y Renato Ortiz; Bayardo-Lacarrieu: 1997, 1999; Mignolo: 2001; Jameson - Zizêk: 1998; García - Lukes: 1999, Journée de la philosophie a l'Unesco 2002 nº 5, 7, 9,10: 2004, Rivera Cusicanqui: 2010.

[204] Un 'rizoma' puede ser entendido como un modelo epistemológico y descriptivo. La característica señalada por Deleuze y Guattari es que no hay subordinación jerárquica en el rizoma. Es una forma de trazar mapas que crean y construyen las distinciones, que no copia sino que construye y recrea, actualiza y desarma siguiendo el flujo material, el devenir del pensar.

relación al territorio, es volver invisible la lengua y el saber disponible, tornando estéril un poder-saber-hacer acumulado por varias generaciones. La reducción de la multiplicidad de los imaginarios sociales al 'pensamiento único' hegemónico de raíz eurocentrada, o la obsesión de creer posible que la identidad múltiple puede ser transformada por la dominación/control en identidad única, asegura violencias integristas y comunitarias, en muchos casos de lo más intolerantes y fanáticas. Los efectos de la mundialización (la forma occidental de representarse el mundo) y las posturas sobre la cultura alternan diferentes argumentos y perspectivas, que cohabitan con ciertos complementos de transición desde el 'colonialismo moderno' al 'colonialismo global', según postulan Santiago Castro Gómez y Ramón Grosfoguel en *El giro decolonial* (2007).

Sin embargo, no es adecuado instar que la cultura y la identidad son factores explicativos de los conflictos a escala planetaria, ya que es la posibilidad de la distinción de 'la política' como actividad y el espacio de 'lo político' (la posibilidad de emergencia de lo distinto y diferente, por la tensión entre la subjetivación individual y el contexto como puesta en común de lo social) que debería predominar sobre los criterios culturalistas e identitatrios, para la comprensión e interpretación intelectual. Si bien esto no anula la posibilidad de la 'cultura' como un principio explicativo independiente de las elecciones 'políticas', como así también no invalida el nivel 'económico' de análisis. Por ejemplo, las corrientes 'altermundialistas' prefieren *otra* "mundialización", privilegiando en su análisis la relación entre 'participación' y 'representación' en la crítica a los supuestos libremercadistas y desregulados del capitalismo actual. Estos grupos, a-céntricos y rizomórficos, re-problematizan la idea misma de 'democracia' y la centralidad no democrática de la economía, en la configuración del destino colectivo que impone este 'sistema mundo' occidentalizado/capitalista/colonial/patriarcal moderno. También en el análisis y la explicación que hacen estos grupos, críticos al paradigma hegemónico, de la geopolítica mundial y las nefastas consecuencias de un '*pensamiento único'* propio del liberalismo económico y político, dirigido por empresas multinacionales y el capital financiero. Lo valoran y califican como una regresión social considerable, y a la vez, una degradación democrática, ambiental y epistémica.

El debate filosófico, a propósito de la modernidad eurocéntrica, es como la figura del cuadro *Angelus Novus* de Paul Klee, comentado por Walter Benjamín[205] y retomado por Santos (2002) en sus ensayos de teoría social y práctica política. Esta polémica tan manoseada, marca la altercado latinoamericano y se instala en el intersticio de la crisis, entre lo viejo que agoniza y lo nuevo que aparece difuso, in-forme e inasible. Acerca de la justificación del *Modernismo* -como sentido de mundo construido discursivamente, con fe/ilusión que se puede controlar voluntariamente el destino contingente de lo humano-, lo emplazamos en el centro del problema que agoniza, ya que es simultáneamente las dos caras de la máscara:

1) la emancipación del régimen antiguo.
2) el problema de sus consecuencias (el « progreso »[206], la modernización, la linealidad temporal y acumulativa de la historia humana, el dominio de la naturaleza, la negación de lo diferente), un riesgo irreversible de regresión[207].

El *Eurocentrismo,* como mundo de vida justificado en el discurso moderno, conlleva perspectivas conflictivas y paradójicas. Sea, en primer lugar, desde la crítica a los problemas epistémicos del dogmatismo moderno, que en el sentido positivo permitió pernear y transgredir críticamente los límites históricos impuestos por las religiones y sus respectivas morales, con sus marcos éticos. Paralelamente, en segundo término, puede justificarse en el antagonismo empobrecido intelectualmente como riesgo "chauvinista" ya conocido[208]. Es decir, un credo comunitario/integrista de una falsa e insostenible identidad única u homogénea[209], y/o progresista (de «latino» América, la Nación, la clase, la etnia, la raza, etc.) que no hace más que replicar el

[205] *Essais II*, Denoël, Francia.
[206] Esta idea está ausente en las culturas no occidentales (India, China, culturas mesoamericanas), como así también en la antigüedad greco-romana, ya que predomina la idea de estancamiento, decadencia o eterno retorno. Esta idea sufre transformaciones desde San Agustín, el renacimiento europeo y el florecimiento de la ciencia en los siglos XVII, XVIII y XIX -con el arribo del positivismo y la idea de los tres estadios progresivos (teológico, metafísico y científico)-.
[207] Escribe Cornelius Castoriadis (1998: 135-136) "*El proyecto de autonomía, en su esencia, es totalmente incompatible con la idea de dominio; el proyecto de autonomía es también literalmente un proyecto de autolimitación y esto se ve hoy del modo más concreto: si no detenemos la carrera hacia el "dominio", pronto dejaremos de existir.*"
[208] Como escribe Todorov, *Ninguna Nación es étnicamente pura* (2008: 103).
[209] *En el mundo se hablan actualmente unas seis mil lenguas (la lengua es el elemento más fácil de identificar a una cultura), pero los Estados no llegan a doscientos* (Todorov, 2008: 103).

esquema que critica[210]. Estas dos consideraciones de cuidado, evidentes -pero no lejos de un peligro violento y mortuorio -, son observaciones de suma importancia, para desarrollar el tema desde puntos de partida que eviten dudas desde el comienzo.

I.3 El pensamiento del "afuera"

Comment penser le malheur ? Comment faire face à l'aléatoire ? Nulle société ne peut se dérober à la réalité du désordre.
Bertrand Hell, *Possession & chamanisme. Les maîtres du désordre,* (1999 : 362)

Parece ser que en la actualidad *los paradigmas de la teoría política eurocéntrica,* que en décadas pasadas eran hegemónicos -el marxismo para los movimientos sociales alternativos, el (neo) liberalismo para las elites del sistema político y económico -, han perdido la capacidad de articular el consenso y están fuertemente cuestionados. Esto se constata (desde la caída del muro de Berlín, para los partidos comunistas y la crisis financiera del 2008, para las elites liberales) en la disminución de su capacidad de movilización y adhesión social, en comparación con otras décadas del siglo pasado. En consecuencia, éstos paradigmas que determinaban las reglas de inferencia y que se encontraban en el núcleo de todo sistema de ideas de las doctrinas "fuertes del siglo XX", ya no hegemonizan totalmente la producción de sentido y las legitimaciones necesarias.

Sentido y legitimación ineludibles a fines del siglo XX, para imponer la evidencia de un referencial (es decir, demarcar los problemas relevantes y prioridades de la agenda política y las vías de resolución en cursos de acción posibles). El tipo y modo de conflicto político (a la vez histórica y coyuntural que estructura particularmente cada sociedad) en el caso de América Latina desde la conquista española, es una señal de la crisis que se repite, una y otra vez

[210] En la mayoría de los casos, más intolerante y violento que el original. Las dictaduras militares, en su mayoría, han sido un ejemplo histórico de hipocresía y doble conciencia. Ser lo mismo pero diferente que el colonialismo político y el eurocentrismo cultural, fue la réplica degradada y pervertida. Sea en el seguimiento a la corona española, portuguesa, inglesa, francesa (las masacres de las poblaciones autóctonas y la destrucción ambiental post emancipación española lo demuestran) o el "seguidismo" de los gobiernos democráticos a los intereses geoestratégicos de Estados unidos, a partir de la pérdida de la hegemonía política internacional inglesa y francesa del siglo pasado.

por diferentes motivos particulares a delimitar conceptualmente. La tarde, sin embargo, parece llegar, mientras el búho duerme narcotizado por el hambre y el recalentamiento planetario, atontado además por sus propios pensamientos.

Esta idea de “crisis” de principios de milenio -que tiene tantas interpretaciones como interpretantes-, ha sido abordada en las últimas décadas (y seguirá siéndolo, por cierto) por filósofos y sociólogos, que han señalado analíticamente sus componentes e interpretado su sentido en sus dimensiones y niveles de aparición (Abensour, Baudrillard, Canclini, Derrida, De Sousa Santos, Dussel, Garretón, Habermas, Martín Barbero, Laclau, Lefort, Quijano, Sarlo, Todorov, Touraine). Para los pensadores del tercer grupo - ligados a la crítica del eurocentrismo-, abordar la relación entre *la modernidad* y *el eurocentrismo* es una cuestión estratégica del pensamiento filosófico del presente (Dussel: 2002, Mignolo: 2001; Lander: 2000, Leff: 2002; Castro Gómez y Grosfoguel, 2007). Pero acordamos con este grupo, si y sólo si esto no significa el prejuicio estereotipado que toda pretensión y reclamo de validez universal es una estrategia de dominación[211].

La maduración filosófica latinoamericana ya ha superado los complejos adolescentes frente a la paternidad europea, ha dejado de reclamar inocentemente « su derecho a pensar por sí misma », propio de la búsqueda filosófica del siglo XX. Sin embargo, es necesario aún evitar falsas expectativas y asegurar que no hay resabios de exaltación (sentimentales, emocionales), nacionalistas y xenófobos contra lo europeo, por su pasado colonial. Ni su reverso complementario, es decir, la necedad arrogante que se desentiende de sus propios fundamentos históricos, que circulan con máscaras que esconden su pasado y configuración colonial.

Otra evidencia de la actualidad del debate, acerca de la modernidad eurocéntrica y el colonialismo, puede analizarse en Francia. El documento presentado al primer ministro francés, que luego se transformó en el libro del colectivo Comité pour la mémoire de l’esclavage (2005) *“Mémoires de la traite négrière, de l’esclavage et de leurs abolitions”,* es la versión oficial de la discusión democrática, el silencio en la cultura y el ocultamiento en la educación, en todos los niveles de la sociedad francesa a lo largo de varios

[211] Como sugiere Ricardo Maliandi En «Liberación, discurso y razón primigenia» In Michelini, Dorando (comp.) (2003: 202), *Filosofía de la liberación. Balance y perspectiva 30 años después,* revista Erasmus, nº 1-2, Argentina.

siglos. El caso particular de Francia en 2005/6/7, nos hace pensar –como lo muestra el documento y lo reafirma la sublevación en la isla de Martinica en el 2009-, que no ha saldado y consensuado culturalmente (al interior de su territorio y sus poblaciones), las consecuencias históricas del colonialismo. La propuesta de los sectores ubicados a la derecha en el clivaje político francés propusieron la "colonización y la discriminación positiva", para rescatar las intenciones civilizatorias y modernas del "Imperio" de la época, aunque se presenten como problemas actuales de integración social o de una votación en el parlamento -de las leyes referidas a la herencia colonial y/o a la inmigración-.

Lugares y preguntas comunes, entre América Latina y Europa, desde situaciones y contextos diferentes. ¿Vivimos en un mundo descolonizado y/o post- colonial?, o más bien deberíamos pensar, como afirman Castro Gómez y Grosfoguel[212], que *asistimos la transición entre el colonialismo moderno a la colonialidad global.* Si algo debería centrar la atención en América Latina, podría ser, según Martín Hopenhayn (2002) en primer lugar, la sincronía de hábitos y rasgos colonialistas en el imaginario social y cultural, donde *la diferencia se constituye en el eje del poder, el disciplinamiento y la expropiación.* Diacrónicamente, en *la constatación de restos coloniales presentes, que estructuran la violencia entre las clases sociales, las elites políticas y la consecuente injusticia económica como resultado "natural"* (es decir, lo más estable en los últimos cinco siglos). El sentido del juego dialógico, como superación del monólogo del progresismo y cientificismo moderno, debería ser la apertura a la complejización de uno mismo con relación al 'Otro' (humano y no humano, como sugiere la "Ecología profunda" de Arne Naess[213]), a través de un diálogo de saberes en una sociedad democrática. ¿Cuán lejos estamos de esta situación ideal en los regímenes políticos democráticos de América Latina?

[212] 2007: 13.

[213] Básicamente la propuesta de Naess es estar en armonía con la naturaleza, teniendo en cuenta que toda forma de vida tiene un valor intrínseco, es decir parte del principio de igualdad biocéntrica entre o humano y lo no-humano. Si la meta superior de los humanos es la autorealización, las necesidades materiales quedan supeditadas entonces a una vida frugal y discreta, teniendo en cuenta que los bienes materiales son finitos. En consecuencia -y en concordancia con *La décroissance* de Latouche (2006), los "nuevos paradigmas" científicos y el modo de vida aborigen pre-hispánico-, se puede vivir con el criterio simple (simplicidad voluntaria) de lo suficiente, reciclando los desechos. Y a contracorriente de las tendencias economicistas "globalizantes", relocalizando la producción, aproximándola al consumo.

¿Nuevos Sujetos ?

Il ne peut pas y avoir de justice sociale globale sans justice cognitive globale. Les revendications de sujets (du) politique iront donc dans cette direction, vers une révolution épistémologique inévitable, annoncée en cours.
Rada **Ivekovic**, *Par où (par qui ?) viendra la révolution épistémologique ? Subjectivation, traduction et justice cognitive.* (WORK in progress) Ponencia para la Journée d'étude "*Quel sujet du politique*?, junio 2009, Francia.

La pregunta sociológica del parágrafo anterior, ensaya abordar filosóficamente una respuesta en discusión, desde hace décadas, acerca de si hay un (nuevo) Sujeto, autónomo o en dependencia del contexto, que encarne «los problemas de la historia». Por otra parte, en sentido complementario, si hay una emergencia de movimientos sociales o Sujetos (como el 'proletariado' en el siglo XIX para Marx, '*les damnés*' en Fanon, las 'víctimas' en Dussel, el 'Pueblo' en los discursos populistas, la 'multitud' en Negri y Hardt). Esto continúa sin respuesta final y es el juego de la polémica intelectual que hilvana un espacio potencial a crear y desarrollar. Someramente decimos que es difícil afirmar y sostener con argumentos sólidos que se esté gestando "*un*" nuevo '*Sujeto* de cambio social', ya que siempre arriban desde el lugar y en la situación menos esperada. O en general, emergen entre los humanos y no humanos, damnificados y excluidos más radicales, y en muchos casos en actores invisibles a la mirada mediática, incomprensibles a las elites políticas y/o inaudibles académicamente.

No sólo las ideas de 'Sujeto' y 'cambio', sino la de 'sociedad' están puestas en consideración. Para las corrientes empiristas y post-modernistas/estructuralistas *la idea de sociedad como totalidad es algo inexistente y además, innecesario a nivel teórico,* según Aníbal Quijano (2007[214]). Aceptemos de todos modos el debate acerca de la emergencia y manifestación de nuevos 'sujetos' y la hipótesis de 'cambio social', que tiene en su interior el conflicto moderno de la distinción cognitiva y epistemológica de la ciencia "normal", polémica por cierto, de 'sujeto'-'objeto'. Nuestra opción es, diluyendo la dificultosa idea de "sujeto", ampliarlo en primera instancia hacia lo

[214] El artículo de Quijano se titula "Colonialidad del poder y clasificación social", In Castro Gómez y Grosfoguel (2007: 93-126). Hace una síntesis su pensamiento y plantea una discusión teórica profunda relacionando ciencias sociales y obstáculos epistemológicos eurocéntricos.

no-humano y adoptando el principio de la *Ética de la liberación* de Dussel, que *la vida* es el principio ético fundamental. Pero lo central, siguiendo Morin (1988) en sus reflexiones acerca la reintroducción del *sujeto viviente* -que introduce su propia finitud, enmarcado el contexto teórico del conocimiento del conocimiento-, es la paradoja que sostiene la polémica relación y escisión entre sujeto-objeto: "[…] *se trata de afrontar ese problema complejo en el que el sujeto del conocimiento se convierte en objeto de su conocimiento al mismo tiempo que sigue siendo sujeto"*[215].

Recordemos previamente que para las sociedades del pasado, la idea moderna de '*cambio social*' es inexistente. La idea de cambio social implicaba necesariamente como traducción posible, según Octavio Paz[216], un cambio de dioses y calendario. El arribo de la invasión y conquista europea en América, modificó y cambió la temporalidad y el universo mítico-sagrado de las comunidades aborígenes. Para analizar el presente 'sistema mundo', las coordenadas temporales cambian sustancialmente, se instalan en una linealidad secuencial, acumulativa, progresiva y monotemática (el capital). Los más destacados analistas e investigadores muestran en sus amplias descripciones, periodizaciones y tendencias de los movimientos sociales con incertitud y ambigüedad[217]. Ernesto Laclau (1989) piensa en '*múltiples posiciones Sujeto',* Virno en '*multitudes*', Negri y Hardt se preguntan acerca de la posibilidad de articulación de un Sujeto político revolucionario, en medio de la movilidad y éxodos de la fuerza de trabajo -cada vez más inmaterial e intelectual-, y por otro lado, el debilitamiento y precariedad de mando de parte del capital (a pesar de su victoria sobre la resistencia y la lucha de los trabajadores y las luchas anti-coloniales del siglo XX). Mignolo y Grosfoguel rastrean personajes políticos e intelectuales de los "bordes" que explicitan o insinúan "universales otros". La crítica al eurocentrismo los anima a leer y rescatar discursos oprimidos, silenciados o deliberadamente ignorados para pensar la política, la historia, la sociedad y la filosofía. Aimé Césaire, Frantz Fanon (2009), los zapatistas mexicanos, Evo Morales, los movimientos feministas, entre otros tantos, van haciendo emerger un iceberg que trae por debajo más de lo que se ve en la superficie.

---

[215] 1988 : 31.
[216] 1985: 149
[217] Ver Wieviorka (compilador), 2003.

El manifiesto del 5° Foro Social mundial de Porto Alegre[218] (enero 2005), es una propuesta que no esconde sus pretensiones de proyectar la recreación colectiva de otra representación de mundo, alternativo al actual y policéntrico. Ensaya propuestas ligadas a organizaciones favorables al desarrollo sostenible y auto-centrado, y en algunos casos, desde posiciones no-eurocéntricas, con respeto de saberes y culturas en relación con su territorio. El desarrollo de las comunidades locales con sus modos de apropiación y producción (en relación con la tierra y el discurso de 'desarrollo sostenible' de organizaciones y organismos internacionales) van, evidentemente, a contracorriente de las exigencias globales de la 'mundialización económica'[219], en lo concerniente a la reproducción de formas culturales estándar de consumo y relaciones humanas. La lógica del sistema capitalista, que gira en torno a la producción de ganancia y valor, suele ser tendencialmente incompatible no sólo con la democracia, sino también, medularmente, con las necesidades básicas de las poblaciones, en la mayor parte del planeta, en lo concerniente a casa y comida. Entonces, la necesidad de crear dispositivos de experimentación que traicionen el rol de consumidores-ciudadanos obedientes y dóciles, que confronten con "*la barbarie que viene*", desde un horizonte decolonial donde la '*utopística transmoderna*' sea una perspectiva política no solamente deseada, sino ética y moralmente necesaria.

Debates en torno a los valores y lo político

El debate intelectual sobre los valores y el conflicto político en torno a la 'igualdad', están presentes más que nunca, como así también transfiguradas sus preguntas y el escenario de sus respuestas. Las tres meta-narrativas –cristianismo, liberalismo y marxismo- que se han sostenido desde un criterio de verdad histórico eurocentrado visiones y particiones ideológicas. Estas tres meta-narrativas han posibilitado además el intersticio para la emergencia y la

[218] http://www.France.attac.org/i3993
[219] Sobre todo después de la cumbre de Río de Janeiro en 1992, que evidenció la nueva agenda impuesta por las preocupaciones colectivas, más allá de la lógica del beneficio económico

mezcla de las narrativas reprimidas (silenciadas, invisibilizadas). Estas narrativas reprimidas aparecen en el horizonte del presente, como alteridad, diferencia y renovación, en la convivencia dentro de la cultura moderna y el territorio geopolítico.

El discurso moderno en América Latina, decíamos recién, no es sólo iluminismo, progresismo y desarrollismo, es la hibridación del discurso sometido más estas tres meta-narrativas. En las ciencias sociales, el objetivo debería ser observar lo actual a partir de las transfiguraciones o deformaciones del discurso ideal y revolucionario occidental de la modernidad, que nos ha llegado después de 500 años, para ensayar ver lo diferente, en doble relación:

1. *Frente a* la irreverencia crítica de *la tradición moderna-colonial y su idea de 'desarrollo' y 'progreso*[220] (en la ciencia y la ideología).
2. Desde una actitud filosófica y crítica, *con relación a las ilusiones a-históricas y comunitaristas de preservación de discursos originarios prehispánicos*, en tanto búsqueda de una pureza ideal inexistente.

El deseo de una nueva creación imaginaria que sitúe en el centro de la vida significaciones que vayan más allá del consumo[221] y la posesión roza cierto profetismo utópico, mítico y voluntarista. Sobre todo si anhela reconstruir una filosofía y su espacio correspondiente -que responda a los desafíos de la época, con la posibilidad de crear nuevos 'personajes conceptuales' con la utopía y la imaginación que posibiliten diversos juegos de lenguaje, prácticas emancipatorias y liberadoras (con organizaciones y formas políticas diferentes, con regímenes de gobierno más solidarios, inclusivos y efectivos)-.

La investigación filosófica debe normativamente evitar este riesgo profético, sin olvidar la discusión histórica acerca de los valores que la sostienen. La filosofía oscila históricamente entre la sensibilidad de la poesía y la inteligencia metódica de la ciencia: la creatividad y el rigor argumentativo, sin embargo, están en la base y supuestos de sus actividades específicas. Por ejemplo, poner en cuestión al poder instituyente y las significaciones alienantes que alejan y debilitan la autonomía de la comunidad. La filosofía es el 'sujeto'

[220] "*No hay progreso en la historia, salvo en el ámbito instrumental*" (Castoriadis, 1998: 95) "*El progreso es una significación esencialmente capitalista, por la que el propio Marx se dejo atrapar*" (Ibídem, 96)
[221] Arne Naess (2008 : 13) se pregunta : "*¿Hasta que punto un incremento de la producción y el consumo fomenta valores humanos fundamentales?[...] ¿Cómo pueden ser modificadas las instituciones económicas, legales y educacionales para contrarrestar incrementos destructivos?*"

de la 'emancipación', es quién debe desde la intuición (experiencia) y la conceptualización (razonamiento argumentativo) imaginar, inventar, trazar caminos y '*planos'* por donde los conceptos levantan voluntariamente muros y puentes del devenir 'mundo' liberados del monotopismo moderno-patriarcal-capitalista.

La imaginación, como trascendencia de la apariencia inmediata, es un elemento constitutivo básico de la idea de sujeto moderno, desde Hume y Kant[222], a pesar de la elisión y amnesia positivista que recuerda solo la observación, la experiencia con la correspondencia de las palabras y de argumentos. Algunos intelectuales en América latina que funden el sujeto de la filosofía con el sujeto de la sociología política -desde cierta nostalgia de épocas más entusiastas, con diferentes argumentos y expectativas-, se preguntan si hemos entrado a una época prerrevolucionaria, que va adecuándose a los contextos de debilitamiento del 'Estado-Nación', que manifiesta novedosas expectativas con los movimientos sociales, entusiasmos colectivos poli-céntricos y subjetividades transversales a diversos estratos, que en el presente estarían creando tendencias inesperadas[223].

La idea misma y el sentido de « revolución », desde la semántica eurocéntrica (marxista, historiográfica), está en discusión y redefinición en las últimas décadas, desde paradigmas teóricos y disciplinas científicas: ¿es posible, fértil o realista este concepto desde la crítica al eurocentrismo? La idea "chavista" de "*socialismo el siglo XXI*", ¿es más adecuada? La propuesta del ALBA, por más límites que podamos encontrar, es la formulación más específica de América Latina como actor geoestratégico. La más autentica a principios del tercer milenio en América Latina es, como ya lo adelantamos, la experiencia boliviana, liderada por Evo Morales. La lucha de clases y los conflictos étnicos traspasan, para muchos investigadores del grupo modernidad/colonialidad, los límites conceptuales eurocéntricos de las ciencias sociales. Los obstáculos epistemológicos para comprender los procesos de

---

[222] En Kant no sería arriesgado decir que conocer es imaginar, ya que es la síntesis de conceptualizar y registrar. El sujeto es, si aceptamos esta posibilidad, sujeto imaginante.

[223] El debate abierto por Negri y Hardt después de la publicación de *Imperio*, ¿Es posible abandonar la idea de construir un afuera (Europa, China, América Latina) como alternativa de los Estados unidos y construir una alternativa que no sea local ni regional?, ¿toda reforma local es utópica? Para Negri y Hardt no hay "afuera" ni el Imperio es Estados Unidos: esto sería una nostalgia comprensible de otros contextos, de otras décadas y pensamientos, que presupone la autonomía de los Estados Naciones (Ver reportajes a Negri y a Michael Hardt en *Pagina 12,* suplemento Radar, del 29 de mayo de 2002, Argentina)

transformación y conflictividad social se tornan heurísticamente provocativos e incitan a profundizar en el estudio de este singular país.

El desarrollo e impacto social de la comunicación y la tecnología están, si bien imprecisos, en el corazón de los últimos campos y desarrollos disciplinares en las ciencias sociales[224]. Este período, que es histórica y tecnológicamente distinto al de las décadas precedentes, enmascara otras estrategias y dispositivos culturales/civilizatorias de dominación y despojo. Así también las resistencias alternativas, locales y regionales a este modelo de control y dominio. Sin embargo, los problemas referidos al ambiente y la distribución de la riqueza, siguen siendo los problemas recurrentes y estructurantes del desarrollo capitalista post-fordista. Más allá de la modernidad civilizadora y el comunitarismo cerrado/ anti- moderno[225], encontramos un vacío que trata de abordar 'la utopística', que incita desde la perplejidad -entusiasta para unos, decadente para otros- a reinventar la vida en sociedad y los valores de la comunidad territorial, a pesar del cansancio conformista, nihilista y apocalíptico, instalado en el imaginario colectivo.

Delineando un camino posible

Por la complejidad que presupone, afrontar y desprenderse filosóficamente la modernidad, pensando desde horizontes no eurocéntricos, no es una tarea nueva ni fácil[226]. Pero puede convertirse en un imperativo ético,

---

[224] "*Las informaciones, los capitales y las mercancías atraviesan fronteras. Lo que está lejano se acerca y el pasado se hace presente, todo se mezcla, el espacio y el tiempo se comprimen… Pero en lugar de que nuestras sociedades se fundan poco a poco en una vasta sociedad mundial vemos deshacerse los conjuntos políticos, territoriales, sociales y culturales que llamamos sociedades, civilizaciones o países. De las ruinas de las sociedades modernas y de sus instituciones surgen, de un lado, las redes globales de producción, consumo y comunicación y, del otro lado, una vuelta a la comunidad*". Alain Touraine, *Iguales y diferentes*, (2007)

[225] Ramón Grosfoguel (*Revista Polis* n°18, entrevista) hace referencia a los fundamentalismos comunitarios como reacciones a las consecuencias coloniales hasta el presente: "*El fundamentalismo de orden epistemológico y religioso más peligroso es el fundamentalismo Occidentalista eurocéntrico. El fundamentalismo que llamamos indigenista, islamista, afrocentrista, etc., no es otra cosa que una invención derivada del fundamentalismo eurocéntrico, son derivados de este.*"

[226]Bidet, 1993; Touraine, 1994, 2005; Carrilho, 1997; Miller, 2005; Lander, 2000; Mignolo, 2001; Castro

como lo sugiere Dussel (2002), cuando observamos la paradoja de las riquezas naturales, la diversidad cultural y el capital humano que dispone América Latina, siendo la región más desigual del planeta (y no precisamente la más pobre). El discurso 'ecológico' (científico, legitimado en la investigación y en las instituciones que lo sostienen) y el discurso 'ecologista' (político- ideológico, de divulgación y educativo) han ganado mucho terreno en el 'sentido común' (el continuo de ideas que definen nuestra sociedad y los ideales que la promueven). También este discurso se ha ampliado y revalorizado en el horizonte de valores de todas las culturas y países, que cuestionan las ilusiones del "libre mercado" y la ilusión del progreso indefinido, de raíz moderna-occidental. Generalmente, a los discursos ecológicos y ecologistas se los encuentra ligados híbridamente a afirmaciones/demandas identitaria grupales, por un lado y a búsquedas individuales de creación y cuidado de sí mismo (nuevas espiritualidades, *new age*), por otro. Las cosmovisiones aborígenes[227] -y la creciente influencia y resurgir en el siglo XX del "indigenismo"[228]-, la reflexión filosófica de Enrique Leff (que involucra la epistemología y la ética como un espacio único[229]) y la tradición crítica de 'la filosofía de la liberación' nos brindan la base, o «fundamento» latinoamericano de los problemas éticos relacionados al cuidado de la viviente, como ya hemos señalado, para comenzar y enmarcar la discusión y el análisis que sugerimos y desarrollaremos en los próximos capítulos, sobre la inclusión de lo no-humano como 'sujeto'. Remitiendo esto último entonces a lo jurídico, es decir a las ideas de de contrato y derechos.

Gómez y Grosfoguel, 2007; Grosfoguel y Romero Lossaco, 2009. La bibliografía es enorme, tanto como las preguntas y las perspectivas.

[227] El tercero excluido y negado de la historia colonial de toda América, han sido las culturas y la relación de tipo «ecológica», característica de las mitologías y cosmologías de las poblaciones aborígenes, de las cuales podría aprenderse o recuperarse un modo diferente de relación y practica de respeto a lo viviente, que no contenga la idea de dominación, instrumentalización y superioridad, característica de la modernidad eurocéntrica. No se trata de ser "tradicionalistas", sino de rescatar fuentes de renovación y diversidad en la historia y en el presente, que interesen al futuro del continente.

[228] El mal llamado "indigenismo" que surge tardíamente como consecuencia y promovida en la mayoría de los casos por la expansión de las ideologías políticas modernas, suele propiciar reclamos de integración y reconocimiento, declama además una cosmovisión distinta, una relación con la tierra y una protección y propiedad medioambiental, en algunos casos como en Brasil, Perú y Bolivia, radicalizadas. Pero como es evidente, no implica la existencia de un movimiento político único, ya que entre las distintas etnias y grupos existen intereses, expectativas y propósitos diferentes.

[229] Leff (2001:62) "*…el saber ambiental implica un proceso de "deconstrucción" de lo pensado para pensar aun no lo no pensado, para desentrañar lo más entrañable de de nuestros saberes y dar curso a lo inédito.*"

Creemos, en síntesis, que hay un debilitamiento de la dualidad característica de la modernidad filosófica, particularmente del binomio categorial sujeto-objeto -como sostienen desde diferentes argumentos Baudrillard y Ana Dinerstein-, hasta el límite de desaparición de lo "real objetivo", especie de inmaterialidad difusa –quántica y mercantil- del objeto/mercancía/acontecimiento.

I.4 Tres supuestos, varias perspectivas.

La objeción es quién decide qué es lo mejor para la vida. [...] Quién decide la vida, y que es lo mejor para aquellos que son afectados y qué es lo que se va a discutir.
Enrique **Dussel** (1999: 199) "El reto actual de la ética: detener el proceso destructor de la vida"

[...] estamos entrando en una nueva sociedad medieval en la apariencia de un nuevo orden mundial.
Slavoj Zizêk, *Un alegato izquierdista contra el eurocentrismo*, (In Mignolo: 2001: 200).

El tema de investigación nos obliga a configurar sus contornos y a delimitar el alcance. Es necesario entonces presentar más nítidamente las preguntas, las hipótesis provisorias y los argumentos presentados, que se desplegaran en los capítulos siguientes. Intentaremos, por ahora, ver la relación entre las diferentes filosofías críticas de la modernidad. Sabiendo que, como previene Octavio Paz, "*la oposición a la modernidad opera dentro de la modernidad. Criticarla es una de las funciones del espíritu moderno; y más: es una de las maneras de realizarla*" [230].

Nuestra hipótesis es que el eurocentrismo ha ocupado –estando a la vez velado y desnudo-, el foco del debate filosófico de América latina. Podría decirse que a la luz de los datos y resultados sistemáticamente observables y cuantificables ligados al ambiente y la equidad social en las últimas décadas, el '*paradigma moderno'* ha sido hegemónico en la reflexión y representación política, estando a lo largo de los siglos XIX y XX en el centro o núcleo duro de las transformaciones históricas-sociales. Paradójicamente, el modernismo sostiene la visión apocalíptica y el ambiente subjetivo de crisis -momentos

[230] 1985:130

políticos de demanda, de búsqueda y de creación de 'paradigmas' teóricos contra hegemónicos y alternativos -. Parece que nuestra época y sus representaciones ideológicas no han cerrado una recapitulación clara de su modernidad eurocéntrica, inherente a su identidad progresista y desarrollista, por la sobrevivencia de tendencias conservadoras, coloniales y racistas.

Enrique Dussel y Enrique Leff son dos pensadores que influyen en la teoría política y social latinoamericana que podrían articularse[231] y cementar - como lo expondremos en los capítulos siguientes-, un paradigma emergente (constelación de de creencias sobre rasgos o aspectos del mundo) o miles de manifiestos, que podrían incitar a probar experiencias y dispositivos de ensayos a los desafíos éticos del presente. Un camino exploratorio podría sugerirlo *el (neo)* "*chamanismo*"[232], que replantea las creencias y prejuicios, los conceptos e hipótesis de 'realidad'[233] y 'tiempo'[234] del modernismo (sus formas de información, conocimiento y de pensamiento, es decir, los criterios de validación y corroboración) y recupera una praxis física y metafísica diferente (en otro contexto, con otros objetivos y finalidades). La síntesis instada, desde nuestras suposiciones, es que existe la posibilidad filosófica de articulación discursiva, un acople innovador y a la vez conflictivo, que permitiría las condiciones de creatividad, dentro de cierto 'caos'[235] y desorden necesarios[236],

---

[231] De hecho se organizan numerosas actividades, como seminarios, encuentros, debates y publicaciones, que puede inferirse esto de la intertextualidad de las ciencias sociales, en ciertos espacios en Latinoamérica.

[232] La definición formal y clásica de "Chamanismo" la define como una tradición extática de curación, que comporta una serie de técnicas para provocar, mantener e interpretar las intensas experiencias del imaginario mental (Noll, In Narby y Huxley 2005:228) Sin embargo, es impropio e imprudente hablar de "chamanismo", en el sentido de "*ismo*", ya que no hay dogmas ni método valido universal, es "*más fluido que doctrinal*" según el antropólogo Ingles Piers Vitebsky (In In Narby y Huxley 2005:269) Cada práctica tiene una estrategia particular, privilegiando ciertos aspectos, métodos, rituales y objetivos. Usaremos este término genérico por no disponer de otro más adecuado y por estar ya integrado al lenguaje académico y al vocabulario corriente.

[233] « *L'invention de la Réalité, inconnue des autres cultures, est l'ouvre de la Raison moderne occidentale, le tournant de l'universel. Celui d'un monde objective, débarrassé de tous les arrière-mondes.* » (Baudrillard, 2004: 31)

[234] La idea de *'tiempo'*, en la perspectiva moderna-newtoniana, alude a la idea del tiempo uniforme, absoluto e independiente del observador, siendo posibles la simultaneidad de eventos en espacios diferentes. Para Kant es una estructura a priori: no hay representación posible sin esta condición, *el tiempo* no es nada sin *el 'sujeto'*. Por esto es idealismo trascendental, ya que no es una cosa y hace posible la experiencia -antes de la experiencia-, es decir es la condición subjetiva de nuestra intuición. Para la teoría de la relatividad, depende de las coordenadas espaciales que se adopten (Besnier, 2006).

[235] En este escrito hacemos referencia, someramente, desde *los "nuevos paradigmas"* a la 'Teoría del Caos', que en realidad no necesariamente es una teoría, sino más bien un programa o espacio de investigación, que invoca diferentes estrategias y perspectivas de pensamiento. En la investigación científico- matemática 'Caos' puede ser comprendido no como negación o ausencia de orden, sino como cierto tipo de orden de características impredecibles, sin embargo, pueden ser descriptas con precisión. Junto a la teoría de la relatividad y la mecánica quántica, es considerada la tercera gran teoría del siglo

donde puedan emerger nuevos '*personajes conceptuales'*, al decir de Deleuze. Si bien la creatividad filosófica estuvo ausente y a la vez muy solicitada en las décadas anteriores en Latinoamérica, en este principio de milenio se presenta en el grito abierto de las víctimas físicas/epistémicas, cada vez más numerosas, que replantean la pregunta...... ¿La misma de Sísifo, castigado a portar la piedra hasta una cima imposible?

¿Con qué objetivo intentar articular '*la filosofía de la liberación'*, *la crítica ecológica* (Leff, Latocuhe, Naess) y *el 'personaje conceptual'*, el brujo/*chamán*? ¿Cuál es la relación con la filosofía de la modernidad y la crítica al eurocentrismo? ¿Hay valores compartidos, preguntas en común, desafíos conjuntos que puedan conjugarse entre los invitados a esta articulación filosófica? ¿Cuál sería el interés de hacerlo? ¿Esta reflexión se liga a procesos observables de la acción colectiva y de articulación de nuevos Sujetos (movimientos sociales)? La pregunta que no las agota pero que las enmarca es ***¿cómo continúa la discusión filosófica acerca de las posibilidades y alternativas a la modernidad?*** En las cuatro últimas décadas, además de la filosofía de la liberación, filósofos en su mayoría dentro de la orbita intelectual francesa como Lyotard, Deleuze, Derrida[237], Baudrillard, Bauman, Bidet[238] y Maffesoli ya han cuestionado en su obra filosófica la axiomática moderna y sus características definitorias.

XX. Se la asocia conceptualmente no solo a la ciencia, sino también a la filosofía y a las "espiritualidades", que suelen usarla o invocarla como argumento para justificar la idea de totalidad. Es una perspectiva que acepta la paradoja, es decir, determinismo e indeterminismo son parte de un mismo movimiento que debe ser explicado.

[236] Para Morin (In Ibáñez 1998: 112) *El bucle tetralógico* (desorden-orden organización) significa que cuanto más se desarrollan la organización y el orden, más complejos se vuelven, utilizan y necesitan el desorden.

[237] En su última aparición pública, el 8 de mayo del 2004 en el Palacio de los deportes de París, dijo « *Je ne passe pas pour un philosophe eurocentrique. Depuis quarante ans, on m'accuserait plutôt du contraire. Mais je crois que, sans illusions et sans prétentions eurocentriqiues, sans le moindre nationalisme européen, sans même trop de confiance dans l'Europe telle qu'elle est, ou semble en train de faire, nous devons lutter pour ce que représente ce nom aujourd'hui, avec la mémoire des Lumières, certes, mais aussi avec la conscience coupable et assumée des crimes totalitaires, génocidaires et colonialiste du passé. [...]* ».. bajo el título de « Ce dont je rêve »fue publicado en *Manière de voir n° 83,* pag. 59, Francia.

[238] Se pregunta Bidet (1993: 18) ¿Cómo es posible que la dominación y la explotación están fundadas sobre valores como la igualdad y la libertad?, ¿Cómo esta metaestructura contractual-dominación es el presupuesto-puesto de la estructura moderna de clases? Por otro lado sugiere que lo que debe ser decidido y manejado no es ya solo la cuestión de la producción y de los medios de producción, sino la relación misma de la humanidad con el planeta que lo aloja.

"Lugares comunes" y conjeturas a sostener

Los supuestos generales los ubicamos en tres « *lugares comunes »,* que creemos que resumen una filosofía tácita, propia de la hibridación latinoamericana.

- Primero*, **la idea de la unidad de lo viviente y la co-responsabilidad humana de su cuidado**.* Mestizaje de las cosmogonías americanas, el cristianismo y un pensamiento sistémico-holístico[239] (mezcla de *ciencias de la naturaleza* y 'nuevas espiritualidades' –conocidas como "*nueva era*"-).
- En segundo lugar, ***la crítica al modo de producción capitalista y a la devoción absoluta del capital***[240].
- Finalmente, ***la importancia creciente asignada a la 'identidad'*** [241] ***y a la acción local en la emergencia de actores-sujetos***, *en contrapeso a las lógicas globales impersonales del actual sistema mundo*.

En síntesis, sugerimos tres condicionales, a justificar y argumentar en los capítulos siguientes:

1. Primero, *la filosofía de la liberación, la complejidad ambiental y el (neo) chamanismo*, parten de estatutos epistemológicos diferentes -y complementarios axiológicamente entre sí-, y a la vez, fustigadores de la modernidad eurocéntrica. La tradición filosófica y científica de occidente eurocentrado sostiene la base conceptual de los dos primeros (filosofía de la liberación y complejidad ambiental), apropiadas críticamente con categorías de análisis compatibles ya la vez en conflicto. El tercero, el neo

[239]El coloquio de Córdoba (España) en 1979, compilados en *Science y Conscience*, (Stock/France Culture, 1980, Francia) es un antecedente que hizo época, por el numero de prestigiosos y reconocidos científicos de diversas disciplinas. El libro de Dora Schnitman *Nuevos paradigmas. Cultura y subjetividad* (Paidós, 1995, Argentina), fruto del coloquio en Buenos Aires, es también otro referente de esta discusión y crítica radical al paradigma moderno de la ciencia occidental.
[240] Un primer indicio podemos verlo en el libro *Fin del capitalismo global. El nuevo proyecto histórico*, Editorial 21, 1999, Argentina, compilado por el sociólogo Heinz Dieterich, (asesor de Hugo Chávez y colaborador de Noam Chomsky) También en la extensa obra de Immanuel Wallerstein y Enrique Dussel.
[241] Una síntesis sobre esta categoría puede verse en el escrito de Devés Valdés "Identidad latinoamericana", In Salas Astrain (2005) *Pensamiento crítico latinoamericano, Vol. II.*

chamanismo, si bien la consideramos una experiencia social minoritaria y culturalmente no reconocida ni legitimada, reconoce la influencia de la cosmovisión de las sociedades prehispánicas en América, es decir otras formas de consciencia/pampsiquismo, donde todo el universo tiene entidad psicológica o consciencia[242]. El "neo-chamanismo" lo abordamos particularmente por la afinidad con el pensamiento de *Mille Plateaux,* de Deleuze y Guattari[243].

En síntesis, tres fuentes heterogéneas, dispersas y dispares, que pueden servir de ensayo a expectativas y argumentos de diferentes disciplinas, para nutrir un suelo ontológico interior y trascendente de experiencia y creatividad filosófica, de reflexión sobre las relaciones de poder y la biopolítica.

2. La segunda conjetura o condicional, nos lleva a *pensar las particularidades filosóficas del discurso y la experiencia (neo) chamánica, de la cual nos interesa específicamente el modo no dogmático y activo de relación del hombre y el ambiente, que subyace en su marco ético-metafísico, para observarlo en su diferencia con los axiomas modernos*. Pensamos particularmente en el esquema transcendental kantiano del conocimiento, las formas de la intuición (de condiciones espaciales y temporales) y las formas del entendimiento (categoriales, los universales) y la consiguiente conclusión de la imposibilidad del conocimiento de *la cosa en si*. Un brujo/chamán/curandero opera desde otros axiomas, lógicas y criterios de certeza e ignorancia, al negociar, luchar, pactar, traducir con "eso" inaccesible. Es decir, la uni-dualidad de los espíritus, en general aterrador e incomprensible al común de los mortales. La 'razón' occidental y helenocéntrica de la filosofía se convierte, para nuestro 'personaje conceptual' específicamente, en intuiciones e intensidades, en concordancia con la perspectiva filosófica de Deleuze y Guattari[244].

[242] Walsh 2005: 233, In Narby y Huxley.

[243] Específicamente en el Capitulo X « Devenir- intense, devenir-animal, devenir-imperceptible », Págs. 284-380, op. Cit. Los conceptos de *« rhizome », « plan de consistance », « plan d'immanence », « déterritorialisation », « strates », « intensité »,* nos permitirán hacer el ensayo del puente conceptual. Deleuze y Guattari (1994, 2008), *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie 2,* Les éditions de Minuit, France. La 8° edición castellana de la editorial Pre-textos, de *Mil mesetas* es la traducción que utilizamos.

[244] 1993: I.2: 39-66; 2008.

a) Como veremos en el Capítulo V, *si el desorden es natural, el foco estará puesto en las estrategias de cambio e intervención. Experticia que hay que observarla en torno al pensamiento analógico, a las prácticas de aprendizaje y de salud que alteran, entrenan y ayudan al conocimiento, al pensamiento individual y colectivo, para la adaptación e innovación de modo/ forma de actuar y pensar, flexibilizando la opción individualista y racional moderna.* Es decir, una perspectiva de *filosofía del desorden,* como sugiere Hell (1999) implícita a la búsqueda de un orden (salud individual, armonía colectiva). La ontología y metafísica moderna de autonomía individual y del sujeto que razona, observa e imagina, puede ser interpelada por los supuestos pragmáticos y ontológicos implícitos de las prácticas chamánicas, y trazan puentes, según creemos con la reflexión filosófica francesa.

b) « Las tribus urbanas » (si vale la analogía en las sociedades modernas), que emergen instantáneamente como forma de vida y se evaporan por lo general rápidamente, tienen también sus rituales y códigos de adaptación, negociación o transformación en la inseguridad de la « selva » social [245]. *La cuestión problemática es poder descentrar los dispositivos coloniales de poder de la unicidad tirana logo/eurocéntrica, en sus versiones de evangelización cristiana o en los discursos progresistas modernos de supuestos racionalistas (liberales, marxistas, desarrollistas). Es tiempo de di-versalidad más que de uni-versalidad*, sostenemos como hipótesis, de períodos ético-morales tendencialmente más optativos que imperativos, preferentemente horizontales, así la crítica debería dirigirse y referirse entonces a la verticalidad colonial-eurocéntrica hegemónica actual.

c) En contextos históricos donde la "hibridación" y el "mestizaje" aparecen en numerosos estudios como tópicas analíticas que ensayan dar cuenta de situaciones diversas, en realidad éstos conceptos no remiten socio-políticamente a situaciones simétricas entre iguales, sino más bien aparecen como formas de camuflaje y resistencia de los sectores subordinados o subalternos, contra *la "réalité integrale"*

[245] Maffesoli: 1996

moderna-eurocentrada[246]. Es decir, asistimos a la posición multicultural "políticamente correcta", en la academia y en los medios en general de aceptación explicita e implícita de la alteridad (de hibridaciones culturales, mestizajes de identidades, alquimias políticas inesperadas, pérdida de pureza inequívoca, obsesiva y fascista). Sin embargo, *'la colonialidad del poder' sigue operando de forma monotópica y renovada en relación al periodo de invasiones y conquistas coloniales*.

d) *Las sociedades latinoamericanas, desde esta interpretación de sentido histórico, se estarían convirtiendo histórica, ideal y potencialmente en el reverso que muestra la cara de la moneda del fanatismo islamista* (de sus versiones políticas radicales y resentidas) *y la devoción ciega al 'Dios dinero" como hiperrealidad, "el objeto de una pasión universal"*, como escribe Baudrillard[247].

3. *Dussel nos enmarca categorialmente -desde su relectura de Lévinas relativa a la alteridad y su interpretación personal de la teoría social de Marx- en las condiciones filosóficas de este encuentro y en la crítica del eurocentrismo.* Esto es, por la afirmación y desarrollo de la alteridad cultural de los pueblos poscoloniales, con el propósito de subsumir lo mejor de *la modernidad* que tendiera a un *pluri-verso* 'trans-moderno' multicultural, en diálogo crítico *intercultural*. La 'victima', en Dussel, con-centra conceptualmente Marx y Lévinas, lo junta sin confundirlo ética-categorialmente a la crítica ecológica (Latouche, Naess y Leff). La afirmación de la vida fundamenta la ética: la no aceptación de la imposibilidad de reproducir la vida de la 'victima' hace responsable al sujeto de *ejercer la crítica contra el sistema que es responsable de dicha negatividad,* según Dussel[248].

a) *La cultura moderna que se globaliza, se torna un riesgoso problema de suicidio colectivo si la tendencia es la muerte de la naturaleza, por*

[246] Grosfoguel, 2009:11-12

[247] (2004: 2) Esta caricatura de la cultura consumista de Baudrillard, particularmente del imaginario de la sociedad estadounidense, condensa su visión filosófica de la sociedad occidental de modo lucido y polémico, muy incomprendido filosóficamente aun, a causa de las etiquetas y prejuicio que construyen trincheras inservibles...

[248] 2002:369.

degradación de la vida. La crítica de Dussel se dirige, entonces, a las imposibilidades de de la filosofía moderna eurocentrada de crear y producir su propia alteración -cambio, mutación y transformación-, sustancialmente y de modo deseable, sobre el núcleo duro paradigmático en que se sostiene y proyecta.

b) *Leff nos propone conceptualmente juntar la crítica al capitalismo que caracteriza el pensamiento marxista actualizado con la filosofía del siglo XX, un saber ambiental crítico de la 'Teoría de sistemas' y el paradigma de la 'complejidad'*[249]. Esto lo hace dentro de una propuesta de otro orden social y reorganización de la sociedad, es decir en '*eco-comunidades descentralizadas*', que deberían internalizar las condiciones ecológicas de sustentabilidad.

c) *La síntesis es posible abordarla filosóficamente, en principio, si partimos de la ontología de la univocidad del ser de Deleuze y de su creatividad e innovación de conceptos (rizoma, plano de consistencia-cuerpo sin órganos; agenciamiento) que celebran la potencia de las multiplicidades y la dinámica de las diferencias*, dejando de lado *el 'cogito'* como manía filosófica francesa, y el 'absoluto' como deseo irrenunciable alemán.

d) *Esto nos posibilita posicionarnos filosóficamente para pensar las relaciones e interacciones de la multiplicidad no jerárquica ni centralizada (rizoma), sin encerrarnos ni condenarnos a priori en la metafísica de la modernidad y los axiomas restrictivos y reduccionistas de las ciencias empírico-analíticas*. Las investigaciones de Boaventura de Sousa Santos nos proponen creativamente orientaciones de '*demo-diversidad*'[250] y '*ecología de saberes*', para la acción epistémica y política de comprensión, interpretación (hipotética) y control del desorden que genera las exigencias de uniformidad de la mundialización.

[249] Escribe Leff (2002: 60,) en "Globalización y complejidad ambiental": "*La crisis ambiental nos lleva a interrogar al conocimiento del mundo, a cuestionar el proyecto epistemológico que ha buscado la unidad, la uniformidad y la homogeneidad; al proyecto de unificación a través de la idea absoluta, de la razón ordenadora y dominadora; al proyecto que anuncia un futuro común, negando el límite, el tiempo y la historia; la diferencia, la diversidad y la otredad.*"

[250] En la conferencia del 16 de junio del 2003 en Colombia, Santos hablaba de las concepciones de democracia (desarrollistas, populares, liberales, del bloque comunista, etc.) La crítica a la idea de una sola aceptable -la democracia liberal- y la pérdida de la demo-diversidad (junto a la pérdida de bio-diversidad).

Resumiendo los tres supuestos, decimos que *el pensamiento filosófico se acomoda y adapta tardíamente respecto a acontecimientos que son signos y discursos en mutación. Generalmente termina articulando diversas perspectivas en una nueva síntesis, la mayoría de las veces de modo inesperado.* La 'Filosofía de la Liberación' es la corriente de filósofos que atestigua este debate histórico, una tradición y antecedente en América latina, personalizado preferentemente en Dussel. Esta viene describiendo y polemizando, desde hace cuarenta años la crisis de la modernidad y sus efectos eurocéntricos en América Latina. Estas descripciones, como ya señalamos, creemos que son complementarias con Enrique Leff. Hay condiciones de articulación discursiva 'decolonial' de estas corrientes filosóficas -diversas y adversas políticamente a la modernidad eurocéntrica-, con movimientos sociales y actores -que no se organizan sólo en torno a la forma partido político, ni en la lucha electoral clásica- pudiendo generar relaciones sinérgicas y crear reciprocidad para la evolución teórica y para la acción política. Estas condiciones históricas de diversidad política, '*desprendimiento epistémico'* e hibridación multi-pluri-inter-cultural pueden ser el contexto necesario para que se manifiesten las objeciones y réplicas a la crisis, límites y problemas del pensamiento marxista, liberal democrático y moderno-progresista, en general.

Fuentes, corpus teórico y tema

Las fuentes elegidas del corpus teórico, *la filosofía de la liberación, la complejidad ambiental y el (neo) chamanismo* (centrado filosóficamente en Deleuze), nutren el debate que propone el tema de esta investigación: la búsqueda decolonial en relación a la ***Filosofía de la modernidad y la crítica al eurocentrismo***. El objetivo es replantear las perspectivas de un desprendimiento epistémico, descentralizando la problemática y sus preguntas (a priori eurocentradas, es decir un "presupuesto puesto", punto ciego, hiato moderno-occidental que nos alcanza inevitablemente), desde un ángulo particular, esto es analizar las tendencias factibles y posibilidades ideales de la

filosofía y el filosofar en América Latina no eurocéntrica. Filosofar en los bordes del "*gran paradigma de occidente*", como lo define Morin[251], que no exija como acuerda Deleuze el a priori de la disyunción. Que no imponga, entonces conceptos soberanos, disociando así al sujeto del objeto, el sentimiento de la razón, la libertad del determinismo, al alma del cuerpo, entre otros tantos ejemplos, como lo hace la filosofía moderna, de raíz cartesiana.

Leff y Dussel se encuentran dentro de la tradición universitaria y científica latinoamericana, siendo reconocidos y legitimados académicamente, y en cierto sentido, son referentes intelectuales al generar corrientes de pensamiento con influencia en los discursos ideológicos, políticos y sociales. Dos perspectivas complementarias por su crítica a la modernidad eurocéntrica, como complemento ecléctico de una práctica que nos invita e incita a forzar los límites y distinciones de nuestra experiencia individual y cultural con la 'naturaleza'.

1. Enrique Leff, referente Latinoamericano de *la 'complejidad ambiental'*[252], es la otra perspectiva y referencia, fundada en la reflexión científica-académica, con influencia en el contexto educativo y político, que recoge las preocupaciones existentes en la sociedad civil relacionadas a la degradación del ambiente natural y social con la pobreza estructural, característica colonial de América latina hasta el presente. Este pensador, desde una perspectiva ecléctica, crítica a la modernidad y al capitalismo recoge la crítica a la metafísica occidental hecha por Heidegger e incita a integrar nuevas formas de subjetivación y los '*nuevos paradigmas*' científicos en ebullición. Insiste en el respeto de los saberes localizados e históricos sobre el ambiente, crítico a la fiebre desarrollista y a las propuestas/ criterios de 'desarrollo sustentable' de los organismos internacionales (al igual que Serge Latouche), a los agentes de las grandes empresas multinacionales y a académicos de diversos países.

[251] 1998:226-228.

[252] "*La complejidad ambiental abre una nueva reflexión sobre la naturaleza del ser, del saber y del conocer; sobre la hibridación de conocimientos en la interdisciplinariedad y la transdisciplinariedad; sobre el diálogo de saberes y la inserción de la subjetividad en las formas de conocimiento; el involucramiento de los valores y los intereses en las tomas de decisiones y en las estrategias de apropiación de la naturaleza. El saber ambiental cuestiona la forma como los valores pernean el conocimiento del mundo, abriendo un espacio para el encuentro entre o racional y lo sensible, entre la racionalidad formal y la racionalidad sustantiva.*", Pág. 61, Op. cit.

Implícitamente aporta, junto a *La décroissance,* a nuestro debate sobre la crítica decolonial al modernismo y el eurocentrismo.

2. Las reflexiones de *la filosofía de la liberación* -que propone *la 'analéctica'* como método, a partir de una relectura original y crítica de Emmanuel Lévinas[253], Marx, Heidegger y Apel-, cuyo eje temático es la discusión y los alcances de la emancipación humana en el horizonte de *la liberación* y la 'transmodernidad'. Para eso, critica la modernidad eurocentrada y sobre todo, postula como diferencia con la corriente llamada "post moderna", por un lado la recuperación de lo positivo de la modernidad en sus raíces renacentistas e ilustradas. Por otro, la negación de la dominación y exclusión del 'sistema mundo' vigente, del primer sistema etnocéntrico global, si bien es, en realidad, en cuanto respuesta y formulación original, una perspectiva parroquial/provincial.

I.4.1 Una aclaración necesaria del "*personaje conceptual*".

Lo que nos interesa de la práctica ancestral conocida como "chamanismo"[254] -común a la mayoría de las regiones-, es que no es una religión en el sentido clásico del término, sino *un conjunto de métodos extáticos y terapéuticos ordenados, cuya misión consiste en obtener contacto y apoyo con universos paralelos e invisibles de los espíritus, para incidir en la gestión del mundo humano,* como lo señalan Mircea Eliade y Couliano[255]. La característica principal del 'brujo/chamán', que rescatamos como '*personaje conceptual'*, es su capacidad de ser/hacer 'rizoma'[256], de estar (siendo) y

---

[253] Dussel (2002:367) comentando la importancia filosófica y ética, selecciona una cita que concluye su presentación de la visión crítica de la racionalidad que propone Lévinas, a modo de cierre y conclusión. Apoyándose en él, Dussel afirma, antes de presentar la cita que "*Entre el rehén y la victima aparece el "tercero", en el que se abre al mundo [...] La razón ética nace de la responsabilidad por el otro.* [...] *Re-sponsabilidad por el otro o comunicación, aventura que contiene todo discurso de la ciencia y la filosofía. Por ello, esta re-sponsabilidad sería la racionalidad misma de la razón o su universalidad, racionalidad de la paz.* » (Ibídem, 367)

[254] Para Nevill Drury (2005) « *El chamanismo es una tradición de los cazadores y recolectores, una antigua práctica visionaria que utiliza los estados alterados de conciencia para contactar con los espíritus que gobiernan las fuerzas del mundo natural. Como forma cultural que data del neolítico, se puede afirmar que es la tradición mágica más antigua del mundo.*» (Ibídem, 10).

[255] 2007: 143.

[256] Deleuze, 2008: 9-29; 515-516.

mediando en dos mundos simultáneamente[257], el mundo humano y no humano, su poder para comunicar, negociar y traducir con '*los espíritus*'[258] y corresponder con saber y curación. El chamán tradicional, cuenta con la experiencia cultural acumulada y con el saber transmitido por generaciones de sanadores, ligados a una cosmología que ubica y significa la enfermedad y el proceso de su sanación[259].

El brujo/chamán/hechicero y las prácticas que lo implican, en tanto personaje exótico[260] e "inasible" -hasta impresentable paradigmáticamente- para las ciencias humanas eurocéntricas, tiene su historia de varios siglos de rechazos[261], idealizaciones[262], reconocimientos[263], transformaciones e influencias[264] en la sociedad occidental[265]. Los « chamanes » despertaron curiosidad en tanto *hombres-medicina*, pero también generaron una mutación o metamorfosis de sentido, a medida del desarrollo científico en los siglos XIX y XX de las disciplinas particulares en Europa (como la sociología, la psicología, la antropología, la etnología, la biología, la historia de las religiones, etc.).

En la actualidad latinoamericana, en ocasiones su práctica social e individual es recuperada y despojada de su contexto socio-ambiental

---

257 Eleanor Ott, In Narby & Huxley, 2005:259.
258 Richard Noll (In Narby & Huxley, 2005), psicólogo clínico norteamericano, se pregunta: *¿qué son los espíritus?*, y responde que en todas las culturas, se definen 'los espíritus" como fuerzas transpersonales que experimentos en movimiento en nosotros o a través de nosotros, pero que no movemos nosotros mismos. Entidades autónomas con actividad propia, se las puede ver en estados alterados de conciencia. (Ibídem, 227) La antropóloga norteamericana Edith Turner, afirma: "*Nosotros, los antropólogos, necesitamos entrenarnos para ver los que los indígenas ven*". (In Narby & Huxley, 1995: 238).
259 Ibídem, 256.
260 Generalmente el personaje se nos presenta inclasificable o sin límites precisos. Se lo confunde en diversas formas (de sabio- experto, charlatán, sanador): *Chamán, Brujo, Curandero, Sacerdote, Médium, Mago, Místico*. Las diferencias de roles, instituciones y estatus social, hacen referencia a cada contexto histórico y cultural.
261 Tanto del cristianismo como del racionalismo. Ver por ejemplo *L'Encyclopédie* (1756) de Diderot, (14: 759; también en In Narby y Huxley, 2005: 50-54), podemos encontrar una definición de chamán como impostor, y de su público calificados como imbéciles e impostores (probablemente influenciado por los prejuicios de sus amistades y contactos en Rusia del siglo XVIII). A los brujos chamanes de América los llama juglares, magos o encantadores, igualmente embaucadores de gentes ignorantes y supersticiosas. En sentido general, negadas en la legitimidad de sus prácticas, certitudes e identidades desde hace varios siglos, desde una idea narcisista de objetividad, exterioridad y superioridad, propias particularmente del cristianismo y la filosofía eurocéntrica (ver capítulos I, II, III, IV, V y VI de Narby y Huxley (2005) donde muestra en los textos desde el descubrimiento hasta fines del siglo XX, para comprender la evolución de la temática y sus valoraciones correspondientes.
262 Diderot; Eliade, 1951; Narby y Huxley, 2005.
263 En el siglo XIX de los ocultistas y esoteristas. A partir de los años 1960 por la contracultura estadounidense, el "hippismo" y el "New Age", como así por ciertas afinidades con el pensamiento llamado sin precisión y genéricamente 'posmoderno'.
264 Lo que nosotros en el contexto de este estudio llamamos « neo-chamanismo » a los grupos y organizaciones articulados en torno a revitalizar practicas características de comunidades que en su gran mayoría, están influenciadas por la cultura occidental y moderna.
265 Levi-Strauss, 1995 In Narby y Huxley; Hell 1999; Hamayon: 2005; Chaumeil: 2005; Drury: 2005.

amazónico o andino, readaptado a contextos urbanos que no tienen nada en común con las instituciones de los contextos originales, como ya lo anticipamos. Esa recuperación suele « proponer » una ascesis, un conjunto de prácticas -observación de la experiencia espontánea y una construcción voluntaria de la experiencia y de la visión - de transformación de *Sí mismo*, en relación con el mundo y el tiempo, una suerte de modelo ideal de relación del hombre con la naturaleza. En este sentido, aún en su deformación histórica, contextual e institucional, es un aporte ético-filosófico y político específico, de ciertas comunidades de América Latina, que interviene aleatoriamente en la aparición de movimientos sociales en países (Bolivia[266], México, Ecuador, Guatemala, Colombia y activamente en el Foro Social Mundial) y en la renovación de las viejas tradiciones en un 'neo- chamanismo", o una suerte de *New Age* o movimiento místico moderno[267].

Como lo veremos en el capítulo V, esta sostenida aparición del (neo) chamanismo -en contextos sociales urbanos, heterogéneos en sus características económicas y culturales -, ligado a sectores con cierto nivel de instrucción e influencia social en occidente, están en búsqueda de respuestas a un mundo al que sencillamente no conocemos, alternativas de vida a *la "realidad" 'intégrale'* cotidiana e integral, a esta forma unidimensional presente de organización social y económica donde se inscribe la experiencia individual.

Bertrand Hell (1999) señala la diferencia del chamanismo y la posesión con las tradiciones basadas en el principio de la trascendencia y con la idea de exorcismo: "*Pour autant, cette vison d'une surnature plus proche, plus apte a être anthropomorphisée n'entraine pas une intégration spontanée, mécanique de nouveaux esprits. Laissons ici resurgir l'image du chamane posté en sentinelle aux confins du territoire à protéger. C'est quand le malheur déferle, quand le changement menace que des entités inconnues apparaissent et son*

---

[266] Álvaro García Linera, vicepresidente de Bolivia en el periodo abierto por Evo Morales conceptualiza el proceso democrático conflictivo y novedoso en su país como "un proceso de comunitarizacion del poder", que es una herencia prehispánica con sus evidentes transformaciones contextuales. Ver *Le Monde diplomatique* nº 115, Enero del 2009, Edición Argentina., en 'Cuadernos de pensamiento critico latinoamericano', suplemento editado por CLACSO. Este escrito es una intervención de García Linera; que aporta reflexiones y comentarios a un escrito de Antonio Negri: "El nuevo movimiento de los movimientos".

[267] La influencia de ciertas publicaciones, por ejemplo los libros de Carlos Castaneda, y Michael Harner, así también las diferentes organizaciones, asociaciones y sitios Web que promueven valores neo-paganos como los Wiccanos, las prácticas psicoterapéuticas alternativas, que se mezclan con el culto de Gaïa, la madre tierra a través de la idea de armonía con la naturaleza. Es el caso de los influyentes escritores americanos como Joseph Campbell y Jean Houston, que desarrollan perspectivas teóricas y terapéuticas de Carl Jung, etc. El terreno es vasto, heterogéneo y complejo.

identifiées. Le fait est particulièrement patent à l'époque moderne et, dans bien des situations tragiques, le chamanisme et la possession ont connu une véritable revivification[268]*. ».*

Pero como ya señalamos, no es un interés puesto en la perspectiva de grupo humano (antropológico, etnológico, sociológico) o de una forma cultural particular, dentro de la ecología de saberes que hay que saber escuchar y utilizar. El interés es específicamente filosófico, siguiendo a Deleuze y su concepto clave el 'rizoma', a Hell y su idea de 'filosofía del desorden', a Levi-Strauss para comparar las formas de pensamiento analógico, su estrategia de innovación, la relación y modificación del pensamiento y la consciencia y su metafísica implícita, que servirán como contraparte a las categorías del pensamiento moderno (orden, objetividad, verdad, realidad, tiempo, individuo).

John Perkins (1997) -como veremos en el capítulo V-, desde las enseñanzas de los Shuar (Jíbaros), habla de "cambiar de sueño[269]" y tener precaución con las fantasías[270], que se convierten en "pesadillas" no sólo para el individuo y su comunidad, sino para todo lo viviente -como la fiebre consumista, la adoración del dinero y la riqueza en sí mismas-. No se trata de buscar "la verdad" sino de obrar deliberadamente buscando recursos y las fuerzas correspondientes que aportan la energía de entrar en contacto con los secretos de la existencia[271]. Estos "Espíritus" y las "canalizaciones" de las prácticas chamánicas que no es representación, sino expresiones vividas por algunos como experiencias interiores de información y conocimiento (liberación o disposición de la información y conocimiento, albergados en el inconsciente - que no es un teatro, sino un laboratorio-). A la vez exteriores, vividas como entidades separadas, no manejables a voluntad[272]. El reestablecimiento de la salud, como recurso obtenido desde una exploración de verdad relativa e inestable, negociada y creativa, es más actual que las leyes inmutables y obligatorias características de la modernidad, que pretenden explicar todo

[268] Ibídem, 328.
[269] "Cambiar de sueño" puede traducirse desde la cosmogonía Shuar como "cambio de paradigma", o modificación de nuestra representación mental, acción, intención y deseos en relación con la Tierra. Nos preguntábamos en el prólogo: *¿asistimos a la tendencia de pérdida y debilitamiento de la hegemonía política imperial y a la lenta e inevitable disolución del reinado del imaginario eurocéntricos?,* que puede traducirse -si comprendemos bien a Perkins y la cosmovisión e imaginario de los Shuar- como *¿estamos en un proceso de cambio de sueños?*
[270] Análogamente, en el contexto de esta investigación, el 'eurocentrismo' y la filosofía de la 'modernidad'.
[271] Moll, In Narby y Huxley, 2005: 238
[272] Walsh, In Narby y Huxley, 2005: 234

deductivamente y que supone *una naturaleza estable* y por ende*, que la ciencia puede alcanzar la certeza*[273].

Otras implicancias están ligadas en paralelo a los supuestos y prácticas de las técnicas psicoanalíticas, referidas a la eficacia simbólica sobre el enfermo[274] (*abreacción*[275]), y por otro lado, de la física quántica[276] referidos al '*orden implicado*[277]', el '*orden explicito'* y lo manifestado, como *ruptura paradigmática* evidente con los principios de inteligibilidad y la organización teórica del 'paradigma' newtoniano -cartesiano. Rupturas y paradojas que no son ni nuevas, ni ignoradas. Ya desde el siglo XVII, según Fox Keller[278], se duda científica y paradigmáticamente si realmente la perspectiva newtoniana-mecanicista puede incluir el fenómeno de la vida.

¿Y si hemos subestimado y reducido -a causa del eurocentrismo- las fuentes de información, conocimiento y creatividad disponibles en el hombre? Lévi-Strauss en su obra intelectual ha considerado que las culturas occidentales pueden empezar a aprender de las culturas y sus mitos calificados

---

[273] Prigogine, In Scnitman 1995: 39

[274] Escribe Levi-Strauss en « La eficacia simbólica" (In Narby y Huxley, 2005: 120-121)… *la cura chamanística está a medio camino entre nuestra medicina orgánica y las terapéuticas psicológicas como el psicoanálisis. [..] En ambos casos, el propósito es llevar a la conciencia conflictos y resistencias que han permanecido inconscientes hasta ese momento, ya sea en razón de su represión por obra de otras fuerzas psicológicas, ya sea –como en el caso del parto-a causa de su naturaleza propia, que no es psíquica sino orgánica, o incluso, simplemente mecánica*.

[275] *Mediante este proceso el material reprimido de una experiencia dolorosa o de un conflicto, es regresado a la conciencia. La persona no sólo recuerda sino que además revive el material reprimido y es acompañado de respuestas afectivas apropiadas. Término utilizado por Freud muchas veces en reemplazo del más conocido: catarsis. Se trata, entonces, de la descarga de tensión emocional producida por una represión. Esta liberación de tensión puede ir asociada a un recuerdo desagradable o un conflicto. La 'abreacción' se produce al revivir la experiencia emocional que ha producido esta represión en el inconsciente y poder verbalizar ese conflicto.*
La etimología del término explica su uso reemplazando al de catarsis: Catarsis en griego significa originalmente purga tanto como purificación, es -por ejemplo- una catarsis según Aristóteles lo que logra producir en los espectadores la representación de una tragedia. En los espectadores el problema está externalizado (es "exterior") y esto les alivia. Abreacción en cambio señala -como su etimología lo indica- a una cura desde una reacción lúcida (ab= desde, -reacción). Tal cura desde una reacción consciente es mediante la tramitación de afectos y emociones reprimidas en lo inconsciente, mal procesadas. Tal tramitación se verifica durante la práctica del psicoanálisis. la abreacción sobreviene cuando se puede verbalizar o poner en palabras el conflicto que ha estado reprimido en lo inconsciente (generalmente un deseo infantil reprimido), casi sin excepción esta posibilidad de poner en palabras, de explicar, el conflicto inconsciente está aparejada con una descarga emotiva. La genuina abreacción resulta ser así la señal de una cura psicoanalítica. (Wilkipedia)

[276] Bohm, 1980: 99-122; Capra, 1980: 43-53

[277] David Bohm, escribe en *La totalidad y el orden implicado "... el orden implicado es particularmente adecuado para la comprensión de la totalidad no fragmentada en movimiento fluyente porque, en el orden implicado, la totalidad de la existencia está plegada dentro de cada región del espacio (y del tiempo). Así, cualquiera de las partes, elementos o aspectos que podamos abstraer en elpensamiento, estará plegado en el todo y, porconsiguiente, estará relacionado intrínsecamente con la totalidad de la cual ha sido abstraído. De este modo la totalidad impregna todo lo que se está discutiendo desde el mismo principio*".

[278] In Schnitman 1995: 61

de "primitivas". Aprendizaje que involucra y se refiere más precisamente a los modos de pensamiento filosófico y científico[279]. Brevemente, postulamos que podemos aprender de esta tradición precolonial[280] y no dogmática, estrategias de pensamientos duales, analógicos, multiplicidad temporal[281] para abordar la '*naturalidad del desorden*'. Nos apoyamos en una reflexión de Bertrand Hell (1999), que nos parece clave para visualizar las posibilidades y puentes que abre la tradición ancestral de la práctica chamánica: « *Le Dieu qui guérit est le même que celui qui rend malade, l'implacable loi d'échange qui régit la circulation de l'énergie vitale rend la mort et la maladie tout aussi nécessaire que la vie. En fixant sur les puissances invisibles la responsabilité de l'aléatoire qui affecte les hommes, le chamanisme et la possession font ipso facto des pathologies individuelles comme des catastrophes collectives des événements inscrits dans l'ordre naturel des choses. Le désordre n'est ni hasard ni abomination ; il est tragiquement normal.*[282] ».

Por otro lado, el principio activo, rizomático, de participación frente a lo diferente (de naturaleza y relación de fuerzas) casi desconocido -que puede generar ansiedad, angustia y/o perplejidad-, utiliza diferentes vías. Estrategias y caminos siempre únicos, como la negociación, la colaboración, la lucha y la exploración del individuo que no aceptan inventario ni receta general, ensayando restablecer la armonía para y con su comunidad y el ambiente. Sabiendo que es posible otro punto de partida que las hipótesis de leyes deterministas y la anormalidad del desorden de la ciencia occidental - y su consiguiente justificada intervención para restablecer el orden -, ya que éstos valores pseudo- agnósticos tienen consecuencias en el sostén del equilibrio de la vida, empeñados en sus propios criterios metodológicos de demarcación, que sostienen la praxis científica eurocéntrica. Así también, buscaremos las afinidades del *neo chamanismo* (sus estrategias cognitivas no dogmáticas[283])

[279] Reportaje, "La idea de disolverme en la nada no me inquieta", 255-267, In *El libro de los saberes*, Constantin von Barloewen, Ediciones Siruela, 2009, España.
[280] Le Clézio (1997: 185-192) el capítulo "Le corne de l'abondance". Con una maestría y síntesis remarcable, muestra comparativamente las cosmovisiones autóctonas y occidentales. Reiteramos que no es nuestra intención justificar marcos de creencias y rituales propios de otras culturas y contextos, sino meditar acerca de estrategias 'otras'. Aprender métodos diferentes de información, conocimiento, aprendizaje desde y sobre el individuo, la sociedad y el ambiente.
[281] Dussel, 2002: 28-31
[282] Ibídem ; 364
[283] Ver Revista *Religions & Histoire,* n° 5 (2005), Francia. Un número escrito por varios especialistas, dedicado a los diferentes « chamanismos » en el mundo. La bibliografía disponible sobre este tema genérico y específico a contextos socio-culturales del chamanismo es inmensa.

con el discurso '*decolonial*' (despojo del vinculo silenciado entre modernidad y colonialismo) y *la décroissance* (crítica al 'crecimiento' como valor en si mismo), para ensayar crear puentes y aclarar las diferencias[284]. Esto es con el objetivo de un diálogo creativo y *desprendimiento epistemológico* de la modernidad occidental "naturalizante", asumida acríticamente como proceso universal y punto de llegada imperativamente deseado, que deja la 'colonialidad' oculta en la configuración heroica del Prometeo ilustrado-civilizado.

I.5 Tendencias centrífugas

Avec la crise du pétrole, et celle de l'eau, la croyance occidentale en un monde à la croissance et au développement économique sans limites constituent une terrible régression humaine. La crise environnementale qui en découle n'en est que le résultant matériel.
Vincent **Cheynet** (2005: 52)

Lo que se deshace y debilita son los argumentos y posibilidad de la crítica al neoliberalismo desde el interior mismo del 'paradigma' que debe ser criticado: el modernismo productivista, desarrollista-progresista, en sus

Dos obras generales que sintetizan el estado de la disciplina sobre este tema, son el clásico libro de Eliade (1951) sobre chamanismo, reconocido por los especialistas y para el contexto de este estudio. El libro escrito de Hell (1999), que hace un estudio comparativo de las diversas tradiciones, que propusimos en nuestro corpus teórico. Narby y Huxley (2005) proponen un enfoque histórico y variado en intereses y temáticas sobre el tema en cuestión. Un estudio más específico, podemos ver en Sabine Hargous (1985), *Les appeleurs d'âmes. L'univers chamanique des indiens des andes*, Albin Michel, Francia.

[284] Aparece así el primer fantasma académico, que no puede ser incorporado sin prejuicios en las ciencias sociales y la reflexión filosófica: *el chamanismo* como fuente de inspiración filosófica. En realidad neo-chamanismo, que se propone -a través de ciertas practicas, entrenamientos y rituales - como la posibilidad de acceder al pensamiento del afuera, donde la racionalidad del sujeto moderno se estrella contra sus propios límites. Levi-Strauss en 1949 en el ensayo "La eficacia simbólica" hace una comparación y analogía entre la cura psicoanalítica y la chamánica *como equivalentes exactos pero con una inversión de todos los términos.* Hacemos referencia, además, como ya lo señalamos, a los escritos y pensamientos filosóficos de Gilles Deleuze (1985, 1993, 1994), a los estudios de Philippe Descola (2004), Narby y Huxley (2005), Bertrand Hell (1999), para evitar que este personaje conceptual produzca cierto malestar o «alergia» académica, ya que lo sacamos de « objeto » a estudiar y aceptamos a priori que tiene algo que enseñarnos, en los procesos de cambio y desorden. Veremos en los capítulos siguientes que el pensamiento de Deleuze utiliza muchas figuras propias de la estrategia, la experiencia y el saber hacer propios de los especialistas de lo sobrenatural o del mundo no ordinario, los brujos o chamanes. Prácticas análogas de esta tradición milenaria son conocidas genéricamente en los cinco continentes como *chamanismo*, si bien es necesario distinguirlo - sin exclusiones- de la posesión y los estados místicos, según los estudios antropológicos y etnológicos.

diferentes variantes liberales y marxistas. En Europa y América Latina, durante las décadas de los años ochenta y noventa del siglo XX, la discusión filosófica concerniente a las promesas, influencias y los límites de la modernidad se actualizaba en los nuevos contextos históricos y políticos. La discusión acerca del futuro del *Estado de bienestar* en Europa[285] y en América Latina, en la implementación de políticas públicas, conocidas como el *Consenso de Washington.* Esto implicó el ensayo de nuevas matrices societales y cambios en la relación entre la 'sociedad civil', los 'partidos políticos' y el 'Estado' sugeridos por organismos internacionales como el FMI y el Banco Mundial, por criterios de política exterior de Estados Unidos y por consenso con una parte de las elites locales de los países de América Latina. A medida que se deshacía el proyecto político comunista dentro de una *mundialización económica* arrolladora, el 'capitalismo' se universalizó como modo de producción, al igual que la democracia liberal como 'régimen político' y los países del capitalismo central como sede de la justificación y legitimación epistémica. La interdependencia sistémica entre ambiente y sociedad estuvo prácticamente ausente e ignorada en el diseño, discusión e implementación de políticas públicas de los gobiernos neoliberales y populistas. . Punto ciego de la mayoría de estados naciones y bloques regionales, que retoman con mucha más intensidad y evidencia a partir del encuentro de Copenhague, en diciembre del 2009.

Teniendo en cuenta la influencia de los antagonismos y contradicciones sociales sobre los modos de pensar cotidiano sin garante último, que asegura al final de cuentas la dificultad de la incertidumbre y la inestabilidad, y por otro lado, considerando a la filosofía como un lenguaje especializado, nos surge una pregunta desde nuestras conjeturas y perspectivas. Nos interesa indagar cómo continua, en el futuro próximo, la discusión filosófica acerca de las alternativas 'decoloniales' a la 'modernidad'. Una vez fracasadas las políticas del *Consenso de Washington* en procesos, situaciones y contextos socio-culturales y económicos novedosos, caóticos, conflictivos políticamente y ambientalmente inciertos. Nos guía la búsqueda general y la ambición de comprender el concepto de 'modernidad' y ensayar trazar un puente con la

[285] *Presente y futuro del Estado de Bienestar: el debate europeo*, SIEMPRO, 2001, Argentina. Esta recopilación de artículos de los más destacados investigadores europeos, es una síntesis histórica y política que vuelve a ser útil para analizar el presente posterior inmediato a la crisis financiera mundial, después del 2008.

configuración de *tendencias prospectivas* y “utopísticas”, en las formas de ‘régimen político’ imperante y la mutación de paradigmas epistémicos[286].

Desde la hermenéutica sabemos ya que “el mundo” no es independiente de la ‘interpretación’, ya que ésta es a priori exégesis, explicación, comentario. ‘Mapas’’ -como le llama Bateson y la cibernética del conocimiento- sobre un territorio, que para comprender trazamos nuevos mapas y perspectivas para señalizarlo y posiblemente, recorrerlo. “Mapas” que nos indican constructivamente que puede hacerse en el ambiente en que tuvimos, tenemos y tendremos experiencias[287]. Para Deleuze y Guattari[288] serán los “conceptos” que van al infinito, ya que cada concepto reenvía a otros conceptos, su historia, devenir y conexiones presentes -al igual que un “mapa” que presenta a un territorio para describir, remite a otos “mapas” descriptivos y así sucesivamente-. A partir de Nietzsche, se sospecha de la epistemología, y se reivindica en consecuencia la retórica (como la “naturaleza” misma del lenguaje) y la evaluación “perspectivista” de su ‘voluntad de poder’.

Diversos mapas

I. La metamorfosis del cogito. Reconocemos un relato e interpretación filosófica, desde donde contextualizamos las categorías en cuestión. El renacimiento europeo, puso en conflicto el saber dogmático, siendo Descartes quién sugirió una solución, sin negar a Dios como “real” –en quien empezaba la verdad y concluía-, emplazando y promoviendo el privilegio epistémico del saber científico como conocimiento objetivo, sin privilegio de la visión e imagen que confiere el sentido ocular, sino por una racionalidad des-corporalizada. Solución que implicó entonces, la disyunción en dos mundos: el de la subjetividad (la intuición, la reflexión, la interpretación) y el de la ciencia.

---

[286] ‘*Epistémico*’ remite a la idea de justificación del conocimiento, la ciencia y más precisamente justificación racional de las creencias.

[287] Esto es una perspectiva constructivista del conocimiento. Una síntesis del pensamiento de Ernst Von Glassersfeld, podemos encontrarla en “La construcción del conocimiento”, (In Schnitman 1995: 115-128).

[288] 1993: 22

Al liberar y separar la visión ocular de la mental *escindió al sujeto que observa*[289], haciendo invisible pero omnipotente al 'sujeto' en el punto de fuga de la perspectiva científica, análogo al "ojo de Dios" -como le lama Santiago Castro Gómez (2007)- que no puede ser en sí mismo conocido y así entonces, postulado como autoevidente, absoluto y universal. Galileo Galilei, al igual que Dios, podía ver -ayudado por el telescopio- el universo desde cualquier parte. Aunque, según Castoriadis[290] "*el sujeto es siempre imaginante, haga lo que haga"* y *"La psique es imaginación radical"*, lo "real" protegía al sujeto que razona, observa e imagina del delirio, los simulacros y las alucinaciones del *cogito*[291]. Posiblemente la educación católica y la formación jesuita le ayudó a Descartes a hacer la operación de trasvase y metamorfosis del *Cogito,* que adquirió las cualidades del "Espíritu Santo", al carecer de espacio y extensión, invisible a la representación, eludiendo toda constricción.

II. Lo real de la ciencia naturalista moderna. Hoy, como señalamos en el Prólogo y en este Capítulo, la crisis es del concepto mismo de "*lo real*[292]". Este contexto histórico, europeo, renacentista de conquista colonial e invención de América, marca una ruptura que tiene consecuencias más allá de sus propias fronteras geográficas, históricas y culturales. Por un lado, como señala Castoriadis[293], por diversas razones es occidente a fines del siglo XVIII quien se ha puesto en cuestión, y ha sido capaz de criticarse a si mismo. Esto no esconde los horrores cometidos a otros y en su mismo espacio geocultural (guerras, invasiones, masacres, robo, esclavitud) como lo han hecho la mayoría de los imperios -Chino, Árabe, Azteca, Turco, Español, Inglés-. Europa llega a ser "centro" del mundo luego de ser moderna, según Dussel.

Por otro lado, es la ciencia una marca característica de la modernidad, en paralelo a la conquista de América. Este protagonismo del saber científico

---

[289] Fox Keller, In Schnitman 1995: 153
[290] 1998: 75
[291] Miller, 2006:11
[292] Según Enrique Leff (2002: 57) "*Esta crisis civilizatoria se nos presenta como crisis de lo real que resignifica y reorienta el curso de la historia: límite del crecimiento económico y poblacional; límites de los desequilibrios ecológicos y de las capacidades de sustentación de la vida; límite de la pobreza y de la desigualdad social; pero también limite del pensamiento occidental, de la disyunción del ser y del ente que abrió la vía a la racionalidad científica e instrumental de la modernidad, y que produjo un mundo cosificado y fragmentado en su afán de dominio y control de la naturaleza."*
[293] 1998: 94-95

permitió situar al individuo en un contexto propicio, que lo protegió del oscurantismo religioso y comunitario. Contexto de guerras entre los nacientes Estados Naciones y de descubrimientos geo-culturales, conquista y sometimiento militar. Una lenta separación entre los poderes profanos y sagrados comienza a articular nuevos centros y autonomías epistémicas. El pensamiento europeo moderno de los siglos XVI y XVII que apuntala a la ilustración, sin embargo, reconoce su influencia religiosa, ya que fue dominado por el monoteísmo, según el cual Dios impuso su orden en el marco de un proyecto racional. Recién en el siglo XVIII la ciencia y la teología comienzan efectivamente a separarse[294], hasta llegar a la célebre expresión nietzscheana *Dios ha muerto,* de fines del siglo XIX.

La ciencia "naturalista moderna", a diferencia del "animismo", -según la clasificación cuatripartita de las representaciones de mundo de Philippe Descola-, es una pretensión de validez y legitimidad controlada, una descripción de la naturaleza que se pretende objetiva en tanto que autónoma de la voluntad de poderes mágicos sobrenaturales (sea de la experiencia religiosa cristiana, pagana o del « chamanismo[295] »). Alain Touraine (1994; 2005) considera la modernidad, como modo filosófico singular en relación con el mundo, como el reinado de la autonomía del sujeto, libre en su límite de decisión más allá de la autoridad tradicional. Hay un solo mundo, al que accedemos en igualdad de condiciones -si aceptamos las premisas de autonomía y libertad del individuo desde valores igualitarios -.

Estos valores igualitarios son la sacralización epistémica moderna de los derechos positivos (los derechos humanos), que vehiculizan nuestras sociedades, de un modelo de formas liberales y democráticas que se pretende único o superior. Ética y política, como dominios diferentes de la reflexión, se unen en la crítica filosófica de los criterios (a- priori y a-posteriori) de la política y la gestión ambiental y social. La ampliación de las preguntas enriquece y complejizan las conjeturas ya expresadas, sin embargo, el riesgo de la conjunción rizomática[296] de diversos paradigmas –o constelación de creencias

---

[294] Paul Davies, en *Sciences et avenir*, n° 137 (2003), Francia. También lo tenemos en cuenta a este pensador para nuestras consideraciones filosóficas acerca de la física quántica y sus implicaciones epistémicos. Ver su libro de divulgación o para no especialistas en *Otros Mundos*, Salvat, 1986, España.

[295] La primera aparición del neologismo "Chamanismo" en occidente es de la traducción inglesa (1895) del ensayo comparativo publicado por Mihajlovskij en 1892. (Hamayon, 2005: 14)

[296] "[…] *el rizoma tiene como tejido la conjunción "y…y…y… ". En esta conjunción hay fuerza suficiente para sacudir y desenraizar el verbo ser.*" Deleuze & Guattari, (2008: 29).

sobre diversos aspectos del mundo- con supuestos e intereses cognitivos, estéticos y políticos diferentes, pueden tornarse inconmensurables, perder -por gracia o desgracia- la "centralidad".

III. Nuevos paradigmas. Para minimizar este riesgo de los aspectos negativos, debería integrarse -como ya se lo viene haciendo en diversas disciplinas científicas (Schnitman, 1995)- la posibilidad de articulación de diversos campos científicos, disciplinas de investigación y lógicas de pensamiento constructivistas (donde la realidad no es ontológica como la filosofía tradicional, se refiere más bien a la experiencia y en consecuencia, a su construcción) y críticos al paradigma de la mecánica newtoniana[297]. Entre otros aspectos, por ejemplo, la no-linealidad progresista (caótica, cíclica, contingente), la subjetividad y la empatía, la visión del conflicto e interdependencia que sostiene y produce el mundo, las restricciones metódicas de rigor para el conocimiento de los eventos o acontecimientos, etc.

Los estudios filosóficos de Deleuze, las investigaciones históricas, etnológicas y antropológicas (Wallerstein, Hell, Descola, Castaneda[298], Lander), el *Coloquio de Córdoba* (España), la compilación hechas por Schnitman (1995), nos insinúan ciertas posibilidades por donde continuar la búsqueda y encontrar sugerencias para las primeras intuiciones, acerca de la articulación posible, en acuerdo con Wallerstein (1999), de '*nuevos paradigmas*'. Los sintetizamos conceptualmente, en primera instancia, como el ensayo epistémico y la actitud política imperativa donde el 'Sujeto' debe reconocer la dependencia del 'Objeto' -con lo que en sentido moderno sostenía la dualidad estática-, aceptando a priori la dependencia con un contexto/ambiente, de donde tomamos entropía para su autoorganización. Implica este cambio de paradigmas, en fin de cuentas, para asumir la adjetivación de "nuevos" la crítica radical de la posibilidad de un 'sujeto' estático, con autonomía y acceso epistémico-cognitivo a la "objetividad" de lo "real", donde el "self" es diferente a lo "Otro" objeto (naturaleza). Desde el punto de vista de un 'sujeto dinámico' como

[297] Profundizaremos este tema en el Capítulo IV, 4.4

[298] Si bien académicamente son considerados escritos al límite impreciso permitido por estudios metódicos, y basculan hacia obras de ficción literaria, no deja de ser el relato de una experiencia con intenciones sistemáticas y sobre todo, fuente de debates epistemológicos, como podemos ver en casi todas las obras de Castaneda. Desde *Las enseñanzas de Don Juan* (*L'herbe du diable et la petite fumée,* versión francesa de *Las enseñazas de Don Juan*); *Relatos de poder; El conocimiento silencioso; El Don del Águila; El lado activo del infinito,* entre otros escritos y reportajes.

consecuencia de las relaciones que lo preceden, el "self" o "*sí mismo*" deviene enraizado, interdependiente e inescindible de lo "Otro". Deleuze y Guattari observan que "*[…], todo animal es en primer lugar una banda, una manda*[299]*.*". La suerte de uno conlleva la del otro: "*yo soy nosotros*" como escribió en sus poemas Octavio Paz. Es decir, de diversos modos estamos encadenados en un destino conjunto, montados y navegando en una pequeña piedrita que flota en el cosmos, llamada *Tierra*.

Ilya Prigogine[300], en su artículo "¿El fin de ciencia?" escribe: *…tenemos que revisar nuestro concepto de leyes de la naturaleza para incluir la probabilidad y la irreversibilidad. En este sentido estamos llegando al límite de nuestra ciencia convencional, pero también nos hallamos en un momento privilegiado: el momento en que surge una nueva perspectiva de la naturaleza. Estamos sólo en los comienzos. Mucho es lo que resta por hacer*[301]*.* La idea clásica de que la naturaleza se comporta como un autómata respetando eternamente leyes matemáticas intrínsecas, deterministas e reversibles, son para los nuevos paradigmas ilusiones que funcionan sólo en caso límites cuando los sistemas se encuentran en equilibrio. El resto del tiempo, el desequilibrio y la irreversibilidad parecen ser la norma dentro de la dialéctica múltiple de azar y necesidad, estando a la base de la autoorganización espontánea de la naturaleza, es decir estados de la materia que surgen según Prigogine súbitamente alejados del equilibrio[302].

Ciertamente, de estas perspectivas, se abre la posibilidad hipotética de inserción de las enseñanzas del chamanismo (que no posee doctrina, santuarios, clérigos o "papas") y la importancia epistemológica –hermenéutica y empírica- de sus estrategias y lógicas de conocimiento. Intentaremos en el Capítulo IV y V (posiblemente de modo incompleto y restringido) hacerlas interactuar categorialmente con el resto del corpus teórico elegido, aunque la tarea es, a priori, difícil y riesgosa.

Por esto, este trabajo basculará filosóficamente entre la reflexión epistemológica sobre las ciencias sociales, la historia de la filosofía y los límites políticos y obstáculos de sus paradigmas subyacentes, para pensar el continente americano en sentido geocultural y de geopolítica del conocimiento.

299 2008:246
300 Ibíd. 1995: 37-65
301 Ibíd., 40
302 In Von Barloewen 2009: 410

Su mestizaje rizomático extenso, laxo, híbrido y singular, no puede encerrase ni centrarse en las coordenadas que fueron respuestas históricas localizadas de la filosofía, la ciencia y la política moderna europea, contra el dogma religioso-monárquico imperante.

Concluyendo el capitulo

El 'paradigma' moderno en su versión "progresista" que sostiene el axioma del individuo como "*sujeto autónomo*" en su núcleo mítico -que no existe en las otras culturas, según Miguel Benasayag (2004)- es fruto de un largo proceso de poder, fundado sobre la exclusión y la separación[303]. Por un lado, según la deconstrucción sintética de Benasayag, el individuo/ sujeto es una decantación de elecciones, es decir primero la separación de la substancia original en materia orgánica e inorgánica, privilegiando entonces el animal sobre el mineral y el vegetal. Luego, descartando al animal se quedara con el hombre despierto, normal y sabio que utiliza la razón como arma para saber y conocer, descartando al dormido y al loco fantasioso, que no controla sus pasiones y deseos[304].

Por otro lado, si nos apoyamos en el lenguaje, como acción y su sentido, dependiendo siempre del contexto, se abre la filosofía específicamente a la crisis cuando la "cité" está en problemas políticos. En consecuencia, exige en la misma emergencia de lo filosófico-político compromisos éticos, elucidación y posición en los conflictos de sentido al individuo. En la sociología, esta dimensión pragmática (y de orígenes filosófico positivista) se tradujo en el creciente interés en la producción y reproducción de los hábitos, normas y costumbres en la vida cotidiana, para explicar la acción individual y/o colectiva. A nivel de valores fundamentales, el "crecimiento" y el "desarrollo" sostienen aún las perspectivas político-económicas, ya que son mensurables, cuantificables y calificables.

Estos valores y categorías formuladas hace cuatro siglos en Europa, cuando economía y sociedad comenzaron a separarse, siguen siendo

[303] Ibídem: 62.
[304] Ibídem, 62-63.

estructurantes del imaginario social moderno y de los discursos políticos en occidente -de los ciudadanos, los agentes del Estado y sus representantes políticos -. En el mismo sentido epistémico, político y geográfico (geopolítica del conocimiento), la asimetría sigue estructurando el mapa geopolítico del planeta. La idea de 'progreso' queda en duda y signada por la angustia ante datos incontestables según Cheynet[305]: el 20% de la población mundial utiliza el 80% de los recursos naturales del planeta ¿Regresión o desarrollo?, ¿gatopardismo de la dominación colonial que se presenta vestida de Estados Naciones autónomos y bloques regionales? Por esto es que los discursos ecológicos y ecologistas, junto con la filosofía de la liberación, no agotan la crítica del presente en América Latina y de la mundialización económica. Creemos que la articulación discursiva y el mestizaje multi/transcultural decolonial se hacen necesarios -a pesar del riesgo de un eclecticismo infecundo -, para ampliar la grilla de interpretación de los acontecimientos y observación de lo que emerge (actores-sujetos; conflictos; identidades…) y las formas y modos de inter-relaciones novedosas en los distintos niveles (individual, organizacional, institucional, histórico-estructural) y dimensiones (político, económico, social, cultural).

La descripción y reflexión filosófica y sociológica del presente, hecha por Boaventura de Sousa Santos (2000; 2002; 2007), observa un riesgo factible como tendencia en la matriz societal. Lo denomina « *fascismo societario*», no el fascismo como régimen político típico del nazismo o de Italia en la época de Mussolini, sino a un pluralismo característico de Estados democráticos, a la vez locales y globales. Lo describe en el funcionamiento de la lógica del mercado que desparrama su lógica a todas las formas de vida social y política, *tornando la sociedad ingobernable y éticamente repugnante*. Nos alerta Santos que el problema principal, por su factibilidad, es el 'fascismo societario' como consecuencia del colapso de las relaciones sociales (locales, nacionales, internacionales), al no tener estabilizados acuerdos o contratos sociales básicos/mínimos de sobrevivencia y seguridad, para el conjunto de la población. En síntesis, además de las crisis que se muestra objetivada en el

[305] 2005

ambiente y en el intercambio económico -entre las clases, las regiones, los países, los hemisferios y los continentes -, existe la doble factibilidad, es decir:

1) El riesgo del '*fascismo societario'*,

2) La posibilidad de reinventar *un nuevo paradigma*. Este nuevo paradigma debe sostenerse, según Santos, sobre nuevas relaciones sociales (locales, regionales, globales) materializando *un principio equitativo de redistribución* y en *un principio activo de reconocimiento del Otro*.

'Realidad integral', 'Fascismo societario': dos conceptos, uno, de Baudrillard, de totalidad unidimensional, a al vez reversible y trágica. El segundo, de Boaventura de Sousa Santos[306], que ensaya pensar crítica e innovadoramente las tendencias político-culturales de las sociedades actuales, referida a nuevos lenguajes, actores y prácticas transformadoras, des-mercantilización o formas sociales donde no hayan mercado capitalista. La reflexión de Boaventura Santos, señala las experiencias, experimentos y ciertas consecuencias de degradación de los contratos de convivencias básicos, para respetar la lógica del libre mercado, impuesto por las vigencias coloniales e imperiales sin patria. Uno y otro concepto, parten del mismo relato crítico y disidente de «las evidencias naturalizadas de la realidad», que ensaya una mirada lucida y distante, de interpretación y representación del presente.

El positivo de las representaciones apocalípticas que vivenciamos (la 'Réalité Intégrale'), puede llevarnos a pensar las alternativas y características de agenciamientos contra-hegemónicos/'decoloniales' (o la forma dual –'*forme duelle' -)*, que inevitablemente se dan la estructura de tensiones y relaciones políticas, en el desacuerdo constitutivo de lo social. Esa totalización integral, 'el fascismo societario' es el riesgo que implica sostener lo imposible (al decir de Isabelle Stengers, "*la barbarie que viene*"), inevitablemente acompañada por su sombra que la complementa irreconciliablemente, y además la desagrega del discurso dogmático, sustantivo, de una verdad sin límites.

En este cruce de caminos entre epistemología, antropología y sociología política es donde pretendemos preparar el espacio filosófico de los capítulos siguientes, con criterios no endogámicos (o auto-referenciales) de la reflexión filosófica.

---

[306] 2007: 29-30

Capítulo II

Críticas a la "Filosofía de la modernidad".

Sintetizando lo que veníamos postulando en el Capítulo I, sosteníamos -con cierto maniqueísmo, para plantear sintéticamente la problemática que nos convoca- que el pensamiento *moderno eurocéntrico* ha llegado, en su apogeo capitalista y sosteniendo su hegemonía neocolonial, a la manifestación acabada de su crisis, a la implosión de sus posibilidades futuras. Las certitudes históricas convertidas en soberbia eurocéntrica, fueron su fundamento en la lucha contra otras *epistemes*[307]. Parece que esto se ha dislocado y comienza a desprenderse de resabios coloniales, haciendo percibir la crisis en diversos sentidos, no superada filosóficamente aún. Es el "exterior" de la hegemonía eurocéntrica –si es que existe "exterior" posible-, donde la filosofía crítica latinoamericana (posiblemente todavía bizca, gangosa y esquizofrénica por ensayar la crítica desde categorías que reprocha) tiene como desafío salir o asomarse. Ese afuera o pliegue -no inocente y mucho menos "objetivo"- de la

[307] '*Episteme*' en Michel Foucault, de donde tomamos el concepto, alude a las condiciones de posibilidad de un saber. A diferencia de la noción de 'paradigma' de la lingüística estructural de Jacobson y Hjemlslev en relación con el 'sintagma', y de de las reflexiones filosóficas de Thomas Kun acerca de la historia del saber científico. La noción por él utilizada (Foucault), la delimita como fundamento del saber, recubriendo el campo cognitivo posible de una cultura.

"universalidad" del provincialismo hegemónico del *eurocentrismo moderno*, sirve como ejercicio para ensayar y ver filosóficamente la posibilidad de otras estrategias (maneras/modos/formas) de interpretar, concebir, pensar, recuperar y/o construir "*lo real*". Estas observaciones, reflexiones e interpretaciones son las que pretendemos presentar -al menos algunos rastros, rasgos, vestigios y conjeturas-. Ensayo de aproximación a establecer un campo, que requiere el desafió difícil y la improbable tarea de crear sus categorías descriptivas e interpretativas.

Avances y límites

Los avances teóricos y experimentales de la ciencia -particularmente la física quántica, la genética y la astronomía teórica-, están a la vanguardia del pensamiento occidental en la imaginación alternativa de mundos subjetivos, posibles, paralelos, habitables. Pero también hay, en paralelo, un renacer metamorfoseado y una apertura a la información, a los pensamientos e imaginarios negados históricamente y subalternos políticamente, como alternativas transmutadas, ignoradas y silenciadas. Nuestro desafío es recuperar los valores de la modernidad, descentrándola de sus contenidos eurocéntricos y de su ontología. Es decir, alterando su sectarismo "universalista", su centrismo epistémico y su soberbia política, hacia una conjunción paradojal permanente (*si esto y entonces aquello*, como veremos en 4.4).Durante siglos, el imaginario moderno eurocentrado fue incapaz de ver más allá de su propia totalidad, a causa de su lógica de expansión territorial y su política de dominación cultural. Es decir, la identidad de 'lo mismo' y el terror a lo 'Otro' de la razón dominante, su "afuera".

Este límite ya instalado -*la réalité intégrale*-, genera su propia sombra -*la forme duelle-,* utilizando las particiones conceptuales de Baudrillard. Esto empezó a individualizarse en la investigación académica dese diversas tópicas teóricas, disciplinas y preguntas, en pensadores y equipos dispares como Wallerstein, Dussel, Quijano, Santos Sousa, Deleuze, Hell, Descola, entre tantos otros. Rescatamos el personaje conceptual del "*chamán",* o "*brujo"* (Hell, 1999; Hamayon, 2005, Narby y Huxley, 2005)*,* para ensayar pensar en el

'desorden'[308] desde sus estrategias analógicas y no dogmáticas de intervención, ese afuera/pliegue de la *réalité intégrale*. Esta *forme duelle'* prefiguraría a modo de rizoma el reverso y una ruptura necesaria e inevitable con el 'eurocentrismo' y su ontología de pensar el mundo, rescatando algunas categorías que establecen una axiología en el plano ético relacionado a la liberación y la emancipación humana (como veremos en el Capítulo 4), pero no desde la idea de progreso lineal, ni la redención cristiana, ni de la superación positiva de la dialéctica hegeliana. '*Forme duelle'* que invita a escapar de la "*barbarie que viene*", es decir de la '*inmunidad*' idealizada del '*fascismo societario*' y la imposición neurótica de sus '*jerarquías globales*'. Utopística situacional, rizomática, corporizada y localizada como prospectiva de la intuición emancipadora, para hacer de los acontecimientos-intensidades mudos, invisibilizados, dinámicos e inciertos el trazado de 'planos de inmanencia', 'dispositivos de experimentación' y la creación de 'personajes conceptuales' que pongan ritmo y danza al teatro misterioso de la bio-demodiversidad 'transmoderna'.

¿Orden y/o desorden?, ¿característica agonal o condición previa?

La articulación conceptual entre 'la filosofía de la liberación', 'la complejidad ambiental' y *Mil Mesetas* (si es posible como eclecticismo *rizomático),* podría ser un ensayo de disolver la metafísica del orden en el punto de partida del desorden. El orden es, si aceptamos la definición de Compte-Sponville (2001: 414), un caso particular del desorden. Desde este punto de vista queremos prescindir de la hipótesis del idealismo racionalista. Este quiere encontrar un tipo de conocimiento autoevidente para la razón y a salvo de la duda, postulando a grandes rasgos un orden racional previo al pensamiento. En contraposición a éstas, es decir asumiendo la naturalidad del desorden, se impone entonces el trabajo de delimitar una '*filosofía del desorden'*, sustentada en el paradigma de la 'complejidad'. 'Rizoma', 'caos' -es

[308] De la complejidad teórica y empírica, en relación a y con la incertidumbre biopolítica.

decir, un tipo de orden de movimiento impredecible, insertos en sistemas dinámicos complejos en la “flecha del tiempo”-, ‘incertidumbre’, ‘irreversibilidad temporal’[309], ‘complejidad’ se postulan a “la dirección ejecutiva y legislativa” de un diccionario ampliado de filosofía que supere la somnolencia de la física de *modelos explicativos simples*[310], con pretensiones no logo/eurocéntricas y con un ethos que acepte como “natural” la irreversibilidad de la muerte, múltiples perspectivas de mundo, y la contingencia/azar/necesidad del kaosmos, donde creación y destrucción van unidas. Si pensamos ‘lo trascendental’ cómo posible es sólo en tanto campos/planos/mapas inmanentes e impersonales. La anterior tierra prometida judeo-cristiana y moderna que imponía, con orden y orgullo -en la época colonial- su diccionario al ’*Otro*’ que Europa, pareciera ser que quedó encerrada en la habitación platónica del ser-bien-verdad-belleza-sabiduría, disfrazada y trasladada a la sala del ‘progreso’ y el ‘desarrollo’…

En la dimensión social, el desorden, característica agonal[311] de las sociedades latinoamericanas a nivel macro y micro, nos incita a pensar, con Manuel Garretón, los procesos de cambio de matriz societal: de lo ‘nacional-popular’ o ‘Estado céntrica’ a la matriz -no concluida aún- ‘neoliberal’, y en el presente en transito hacia “algo diferente”, ¿policéntrico?, ¿interpolar?, ¿multipolar?, ¿acéntrico? “Cambio” que espera ser definido, tanto sus condiciones multicéntricas (Garretón, 2003), transmodernas e interpolares (Grevi: 2010), como la interpretación de sus tendencias y sentidos. El desafío intelectual y filosófico es no recurrir a las lentes eurocentradas de ayer ni a interpretaciones modernas convencionales, ya que la construcción de ciertas

[309] Hoy asistimos a descubrimiento de lo que Newton y Einstein habían suprimido, la irreversibilidad de los procesos temporales. Ver las reflexiones del filósofo francés defensor del racionalismo, Jean-Michel Besnier (2006) *La crosée des sciences. Question d’un philosophe*, Seuil Francia, particularmente « Question du temps »Capitulo I « Interroguer le monde… ».

[310] El cosmólogo Mario Castagnino (In Schnitman 1995: 63) comenta la presentación del escrito de Prigogine “¿El fin de la ciencia?”, y hace un comentario de las limitaciones y prejuicios que él encontró que limitaban su trabajo de investigación científica, y que empezó a superar cambiando la perspectiva paradigmática, ayudado por la idea de “flecha del tiempo”. Comenta en su intervención oral que “*En la visión actual de la física todos los modelos son extremadamente simples, los movimientos de los fluidos son laminares y no caóticos, las ecuaciones son lineales, integrables y reversibles, los estados son estables. Es la física de la simplicidad, una física sin tiempo, sin inestabilidad, sin caos.*” Y comenta las consecuencias de esta alteración paradigmática: “*Así, del universo laminar, lineal, reversible, no caótico y estable, se pasa a uno turbulento, no lineal e irreversible, caótico, que coincide mucho mejor con el universo real, que por cierto tiene esas propiedades. (¿No son las galaxias grandes turbulencias?)*”

[311] *Agonal* (es un adjetivo que proviene del latín ‘agonalis’, de *agon*, certamen.). Perteneciente a los certámenes, luchas o juegos, tanto corporales como de ingenio. Se dice de las fiestas que celebraba la gentilidad en veneración de Jano o de Agonio. En la cultura griega clásica ocupa un lugar central en la polis, y en la forma originalmente democrática. Además esta forma se repite en otras manifestaciones importantes, por ejemplo en las olimpiadas, en los concursos de poesía y teatro.

interpretaciones genera percepciones que se materializan en actitudes y hábitos. Como planteamos en el capítulo anterior, esto es la base de la polémica, lo que está puesto en cuestión éticamente y es objeto de crítica epistemológica.

Momento, en primer lugar, para ensayar “desordenarse”, “desprenderse”, “salirse afuera” del ‘patrón de poder colonial’ y analizar críticamente los límites epistémicos-políticos (como es el caso de Sousa Santos, Grosfoguel, Mignolo y Dussel, entre otros). Luego, la tarea heurística de entrar en *el desorden* remite a buscar nuevas cartografías (sugeridas -entre otros- por Deleuze) y analizar/observar la herética y antidogmática estrategia terapéutica de conocimiento de los brujos y curanderos (sin excluir otras estrategias). Como consecuencia supone la visualización e intentos deliberados de lo actual/infinito, es decir pretender ver prospectivamente con formas y artes alternativos el presente y las posibilidades inciertas o intentos “utopísticos” de futuro, de los ‘actores-sujetos’ y/o *situaciones-acontecimiento,* geopolíticamente ubicados en latinoamérica.

El conocimiento es una estrategia de participación y de construcción de mapas o planos sobre un territorio que no tiene un orden ni sentido previo, sino que son resultados contingentes, como el nacimiento de la democracia o la centralidad cósmica/ptolemaica de la tierra. La historia y la sociedad son creaciones humanas. Conocer (Dios, la historia, la evaporación del agua, el alfabeto) es construcción humana deliberada y autoimpuesta, ‘*punto ciego’* que nos facilita y limita el imaginario cultural o las significaciones imaginarias de la sociedad. Cada individuo y comunidad puede crearse a si misma y a la vez ponerse en cuestión, o su reverso, aceptar verdades heterónomas (externas) y substancializarlas, naturalizando un “real” contingente y arbitrario.

2.1. Críticas a la modernidad

La crítica de la ideología modernista no debe llevarnos a un retorno de aquello que ha destruido.
Alain **Touraine**, *Crítica a la modernidad,* Pág. 38.

La modernidad fue un ensayo y un efecto europeo, una síntesis filosófica novedosa a problemas específicos, regionales, históricos-sociales y desafíos político/epistémicos heterogéneos. Este ensayo y efecto europeo tuvo a "Amerindia" -como le llama Dussel (2002)- en el contexto de la invasión y conquista española[312] en 1492, como elemento central y articulador de su expansión y articulación en el 'nuevo patrón de poder' del primer 'sistema mundo'. Posteriormente, se sumaron otros países de Europa como Portugal, Holanda, Francia, Inglaterra y Alemania. A diferencia de la conceptualización intelectual y académica eurocéntrica de la modernidad vigente hasta el presente, Dussel[313] define la modernidad como *"la cultura del centro del sistema mundo, del primer sistema mundo –por la incorporación de Amerindia- y como resultado de la gestión de dicha 'centralidad' "* (Ibídem: 51). Sugiere una periodización diferente para comprender el origen de la modernidad con España a partir de 1492 y la crisis del paradigma medieval en el siglo XVI, y en segundo lugar con la formulación del nuevo paradigma moderno en el siglo XVII, con Galileo, Bacon y Descartes. Esta periodización corrige la confusión de unir el origen con la formulación del nuevo paradigma (Ibídem, 621, Tesis 8).

Desde esta distinción histórica se va a generar un cúmulo de interpretaciones diferenciales con las formas eurocéntricas, que anulan o deforman actores fundacionales de la modernidad (España, Portugal y Amerindia). Se vislumbra así no sólo una crítica al mito eurocéntrico de Europa moderna, como nuevo centro del 'sistema mundo', que epistemológicamente será su punto ciego -desde donde mira sin poder mirarse-. Entonces Dussel propone para superar este punto crítico ético-político y obstáculo epistemológico, una doble distinción capital:

---

[312] Así llegaron las primeras "pateras" o "cayucos" llamadas carabelas…, haciendo referencia a los medios de comunicación y al imaginario actual sobre el arribo diario ilegal de inmigrantes africanos a las costas españolas.
[313] 2002: 50-51

1. *La distinción entre 'la primera modernidad'* española y portuguesa (a partir de la expulsión de los moros y judíos y el arribo de Colón a Santo domingo. Aquí está situado el comienzo del abandono europeo de la periferia del mundo, según Dussel, Quijano y Wallerstein) *y 'la segunda modernidad'* (a partir de Descartes, que enuncia y escribe desde Ámsterdam el *Discurso del Método*, en el momento que se instaura un nuevo centro del nuevo 'sistema mundo').
2. Dos paradigmas de la modernidad: el '*eurocéntrico*' y '*el paradigma mundial*' (Ibídem, 621, Tesis 8)

El contenido de su crítica es dirigido en dos frentes, que hacen al conjunto de su obra filosófica y proyecto de liberación una sola batalla por la emancipación político-epistémica:

1. Por un lado, la crítica a la "exclusividad" historiográfica y filosófica hegemónica, enfocada en la "segunda modernidad" ocultando expresamente 'la primera modernidad'.
2. En consecuencia lógica-argumentativa, muestra la mitificación eurocéntrica como un obstáculo negativo para la filosofía en general y como tarea particular de 'la filosofía de la liberación'.

Dussel, Quijano y el colectivo modernidad/colonialidad han incorporado las reflexiones ético-críticas de Marx y han rescatado como fundamento filosófico la ética y la validez política antihegemónica de las voces e historias silenciadas. Estas han surgido del espacio de las 'víctimas' del 'sistema mundo', del capitalismo como nuevo 'patrón de poder mundial', desde la conquista e invasión española de América.

La crítica al paradigma eurocéntrico.

Una filosofía critico-ética puede entonces surgir en el mundo miserable periférico (América Latina, África, Asia y Europa Oriental). Este es el horizonte, en el proceso de globalización de la modernidad, en que surge esta ética de la liberación que, con dificultad, pero no imposibilidad, aspira a ser también comprendida en el "centro" norteamericano y europeo actual.
Enrique **Dussel,** *Ética de la liberación*, 2002: 325, Trotta, España.

Como lo veremos inicialmente en este Capítulo (y lo profundizaremos en los Capítulos III y IV), la crítica al paradigma eurocéntrico del poder y el saber es una puesta en duda y una crítica radical del paradigma dominante y hegemónico de la política, las ciencias sociales y la filosofía académica actual -incluido las universidades y en consecuencia, a la mayoría de los intelectuales de América Latina y la "periferia" mundial-. Kant, Hegel y Weber son los exponentes más sobresalientes de esta perspectiva filosófica y conceptual, señalada como eurocéntrica. Para Dussel y el colectivo modernidad/colonialidad, es una '*mitificación*' ideologizante pseudo-científica, en primer lugar tanto por la periodización histórica ('antigua' como antecedente, 'medieval' la preparación y 'moderna') de sus orígenes, como por la idea acerca de la herencia filosófica directa de los griegos (traducciones procedentes y heredadas, en realidad del mundo árabe-musulmán). Luego, por su misión "universal" (evangelizadora, civilizadora, desarrollista, democratizadora, libremercadista).

Dussel (2002) critica, una vez presentados los dos argumentos anteriores, los supuestos implícitos y explícitos de "superioridad intrínseca" sobre las otras culturas, por la racionalidad implícita autoasignada. "Superioridad" que se acompaña de (falsa) "exclusividad", que se desarrolló ejemplarmente desde el medioevo. Desde la interpretación de *la filosofía de la liberación*, se expande este paradigma al resto del mundo como *modernidad/colonialismo*. Dupla inescindible política y conceptualmente tanto para Dussel como para Quijano, Grosfoguel, Said y Wallerstein. Dussel va a impugnar la falsa idea de una 'modernidad' como un sistema independiente "autopoiético", autorreferente que "no le debe nada a nadie". Sostiene que Europa es una parte del 'sistema mundo' de lo que se entiende como 'modernidad', pero su parte "central", es decir, su centro (Ibídem, 51).

El contenido del segundo paradigma, que Dussel llama "*el paradigma mundial*" propone que Europa, desde la periferia del mundo musulmán y chino, por la incorporación (conquista, integración y colonización) de Amerindia, se convierte, en el centro del 'sistema mundo'. Es un fenómeno que se va mundializando desde España y por extensión a Amerindia. Esto irá produciendo, entonces, una "periferia" creciente. Evitando el polémico termino abstracto de "universal", lo llamará '*Mundial*' en el sentido concreto, en referencia y horizonte al 'sistema mundo' que incluye a todas las culturas históricas (Ibídem 618, Tesis 2). Será filosóficamente este segundo paradigma el reverso inevitable, oculto y rebelde (*la forme duelle*) de '*la réalité intégrale'* moderna -asfixiado en el presente de tanta "realidad" euro/falo/logocéntrica-.

Europa, sin tener históricamente superioridad propia en las ciencias y en la economía, tuvo ventajas comparativas con el resto de los 'imperios mundos' (otomano-musulmán, chino), gracias no sólo a su sustrato mítico-filosófico, sino fundamentalmente a la conquista militar, el pillaje material y el sometimiento cultural del "nuevo" continente. Esta acumulación de potencial durante los siglos XVI y XVII, será efectivamente superioridad brutal (como toda conquista militar y pillaje económico), en el despliegue colonial del los imperios británico, francés, holandés, portugués y español. América es el elemento negado en primera instancia, y la ocultación de España, en segundo lugar, en la génesis histórica y el comienzo filosófico de la 'modernidad'. Esta es la perspectiva historicista, geopolítica y epistémica 'eurocéntrica' básica, junto a los escritos hegelianos y weberianos, acerca de los orígenes de la modernidad europea.

No haremos aquí la historia filosófica y la genealogía conceptual de Dussel, ni citas de la extensa obra de Wallerstein y Quijano para afirmar éstos argumentos, que trastocan las versiones más conocidas y prestigiadas acerca de los orígenes y sentidos de la 'modernidad' (que sitúan el origen junto a la enunciación filosófica moderna del nuevo paradigma). Nos interesa señalar uno de los dislocamientos más importantes del discurso y fundamentación filosófica de la modernidad (de la versión ilustrada kantiana, del idealismo alemán de Hegel, Nietzsche y las críticas e interpretaciones más influyentes del último siglo -Heidegger, Lyotard y Habermas-). Amerindia y España están ausentes y al margen, estando en el centro político-epistémico Europa central y anglo-sajona. La justificación 'eurocéntrica' será, precisamente, el contenido central y

el motivo de la crítica al eurocentrismo, como veremos en el capítulo siguiente. Esta justificación es uno de los blancos preferidos y pilares negativos donde se apoya la *'filosofía de la liberación'*, el *colectivo modernidad/colonialidad'* y por otros criterios, la crítica realizada por *los estudios postcoloniales* (*L'orientalisme* de Said, y los escritos de Chakrabarty y Babha).

La segunda modernidad

El período denominado la 'segunda modernidad', nos parece filosóficamente muy productivo, innovador y fundante del debate, si bien suele confundirse con el "origen" de la modernidad. Su origen, según Dussel (Ibídem, 621, Tesis 9) comienza en España partir de 1492, con el comienzo del despliegue del primer sistema mundo. La periférica Europa medieval, entra en crisis paradigmática en el contexto de descubrimientos geográficos e invenciones/copias/adaptaciones científicas, artísticas y filosóficas. Pero la formulación del nuevo paradigma teórico, que tiene como antecedentes a Bartolomé de Las casas (1994), se formula y pertenece principalmente a la segunda modernidad con Galileo, Bacon y Descartes, llegando a una forma más acabada con la ilustración. Aparece la idea de subjetividad y las estrategias racionales para interpretar el mundo y para organizar la sociedad. La Ilustración, entendida como movimiento cultural, social y político (liberalismo inglés y republicanismo francés), es optimista a los alcances de la racionalidad.

Los ataques filosóficos renacentistas e ilustrados modernos se emprendieron contra el monopolio de la Revelación que detentaba la iglesia católica, buscando deslegitimar sus portavoces y representantes, justificando así los nuevos portadores y enunciadores de lo 'universal'[314]. El código ético debía basarse en la 'naturaleza de hombre' para así establecer un orden creado por él mismo, que invocaba el papel rector de la clase educada, y dejar de lado la revelación de lo sagrado a la casta de guardianes de la moralidad colectiva y de los reinos/naciones de la época. Ruptura y cisma que se estableció al interior mismo de la comunidad de creyentes -católicos y

[314] Bauman, 2004: 33

protestantes- y en la metamorfosis de las sociedades de la época, por las posibilidades que abría la colonización y la exportación del excedente humano del proceso de industrialización que paulatinamente fue delineando el 'nuevo patrón de poder mundial'. Este proyecto ilustrado, abierto a finales del siglo XVII y su extensión europea durante el siglo XVIII, se considera ligada al concepto de 'modernidad'[315]. Desarrollados en un proceso de instauración de un 'nuevo patrón de poder colonial' y de un saber eurocentrado, representados en el capitalismo y la ciencia moderna post-renacentista.

En sentido sociológico, la 'modernidad' es un proceso histórico complejo y heterogéneo en el cual se diferencian y se vuelven autónomas diversas esferas de valor y sistemas de acción. También se la suele definir por la relación contractual, que privilegia el consentimiento mutuo sobre las relaciones naturalizadas de superioridad y privilegio (Bidet, 1993). Estas relaciones contractuales modernas, sin embargo, estuvieron y están impregnadas de dominación, ya que son básicamente desiguales porque se consuman entre individuos dotados de una posición y relación desigual de poder. Esta situación puede realizar, como es el caso histórico, situaciones no contractuales. Además, la contractualidad sugiere alternativas, por ejemplo, las posibilidades de retirarse, aislarse, ser destituido, la expulsión y unirse con/contra otro. En general, en las sociedades capitalistas, el excluido y el desposeído encuentran la contractualidad no como posibilidad, sino más bien como pura intimidación y violencia, dada al interior de esta relación desigual. Pero *la 'asociatividad'* es, según Bidet un tercer componente de *la metaestructura*[316] moderna junto al '*Estado'* y *el 'mercado'*, que sin ser alternativa al capitalismo, reúne a aquellos

[315] Alain Touraine, en *Crítica a la modernidad* (1994: 9) la define como *"La idea de modernidad fue la afirmación de que cada hombre es lo que hace y que debe existir una correspondencia cada vez más estrecha entre la producción –cada vez más eficaz por la ciencia, la tecnología y la administración-, la organización de la sociedad mediante la ley y la vida personal, animada por el interés, pero también por la voluntad de liberarse de todas las coacciones." "Solo la razón establece una correspondencia entre la acción y humana y el orden del mundo (que era lo que buscaban por la revelación los pensamientos religiosos monoteístas). Es la razón la que anima la ciencia y sus aplicaciones, es la que dispone la adaptación de la vida social a las necesidades individuales o colectivas, y es la que reemplaza la arbitrariedad y la violencia por el estado de derecho y el mercado."*

[316] El concepto clave de su *Teoría de la modernidad* es el de "*metaestructura*", que designa el elemento estructural más general que suponen y promueven. Hay una relación contractual y constitutiva mutua entre la inter-individualidad (mercado), la centricidad (el Estado) y la asociatividad, como primer rasgo de '*la metaestructura*'. Bidet se propone remitir a su teoría de la modernidad el contractualismo (la pretensión normativa de una socialidad libre e igual) y el marxismo (de raíz iluminista, como ciencia de la sociedad).

que quieren asociarse con -y/o contra- otros por el control del centro (el Estado, que es también lugar de asociaciones).

Para el pensamiento crítico a *la modernidad eurocentrada*, la lucha contra la religión y la mutación de valores en un contexto histórico de descubrimientos científicos y geográficos históricamente considerables, tiene a América como el primer eje de reconfiguración de las identidades nacionales, globales y raciales[317]. La modernidad no es, según Dussel, una exclusividad europea, porque todas las altas culturas –Egipto, China, India, el imperio Inca, los Mayas, etc.- han conocido sus "modernidades", respecto a los regimenes anteriores al esplendor imperial (es decir, el desarrollo y acumulación de competencias de la ciencia y de la técnica, dentro del contexto histórico particular de creencias y valores, de cada civilización y cultura). En Europa – y por extensión a América post-conquista- se comprende el proceso histórico moderno, abierto por el descubrimiento de América, el Renacimiento y seguido por el Iluminismo[318] hasta nuestros días. Sin embargo, el debate de estas periodizaciones y contenidos está abierto y en plena efervescencia, acerca de el alcance y las posibilidades de condiciones post y trans-moderna.

Consideramos -con Dussel y Quijano[319] - que *el elemento determinante de la 'modernidad' es el descubrimiento/conquista que hizo Europa de de América*, ya que a partir de esa fecha histórica, la Europa católica y luego también protestante, salen de la periferia del mundo, para convertirse en un nuevo 'patrón de poder mundial'. 'Modernidad' y 'colonialismo' fueron fenómenos interdependientes/concomitantes, según esta corriente de pensamiento, para el desarrollo del 'capitalismo'. Este período contiene una etapa determinante en el destino de occidente, esto es lo que llamamos *proyecto ilustrado,* que es acotado y localizado más específicamente como *Las luces* (o *El Iluminismo)*, en tanto síntesis dentro del espacio europeo surgido en 'el renacimiento' (término inventado por el historiador Jules Michelet en el siglo XIX). El Iluminismo se

[317] Quijano: In Lander 2000; Mignolo, In Grosfoguel y Romero Lossaco, 2009.

[318] El iluminismo se define como un período histórico de confianza en la razón y como ideal de progreso, de laicidad del espacio público y del Estado, de autonomía del individuo, entre otros conceptos claves. Ver Dupront (1998), Touraine (1994) y *Le magazzine littéraire* n° 450, Francia.

[319] "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina", Págs. 201-246 (In Lander 2000). Un texto clave, como ya lo hemos señalado, para entender la crítica latinoamericana al eurocentrismo y una versión historiográfica, de raíz marxista, diferente y polémica. Aníbal Quijano e Immanuel Wallerstein son quienes han resumido teóricamente este nuevo patrón mundial, la configuración de un sistema mundo global, cuyos componentes son la colonialidad del poder, el capitalismo y el eurocentrismo -como nueva subjetividad hegemónica, en tanto perspectiva y producción de conocimiento-.

desarrolló históricamente en diversos países de Europa -Inglaterra, Francia, Alemania e Italia-, entre 1715 y 1789, cuyo contenido positivo era la pretensión de articular valores universales con pluralidad de culturas. Esto hizo que sea literalmente un arma para la lucha contra la intolerancia católica y monárquica, así también en los idearios anticolonialistas en las colonias y en partes del centro imperial europeo de los siglos precedentes. En el presente, en su versión degradada –y ésta es nuestra crítica específica- tiene una recepción muy viva aún en las perspectivas políticas conservadoras y es el fundamento del eurocentrismo subyacente en los humores inconscientes y en el pensamiento político occidental más intolerante y agresivo[320].

Como ya lo señalamos previamente, España y Portugal en la historiografía política y filosófica contemporánea -especialmente europea- quedan marginadas y casi invisibles (y no por casualidad, sino por criterios eurocéntricos), al comentarse y describirse los antecedentes y orígenes de la modernidad. La misma ausencia constatamos en el presente, respecto al nuevo continente descubierto, siendo el Otro de la Razón dominadora invisible y negado[321]. Puede ser dicho de otro modo, según la perspectiva crítica de los

[320] Bush, Aznar y Sarkozy como personajes históricos, son ejemplos caricaturales del imaginario eurocentrado del iluminismo, en su versión degradada, expansiva y guerrera.

[321] Ver, por ejemplo, Tzvetan Todorov, reconocido director honorario de investigación del CNRS de Francia de origen Búlgaro, autor entre otros libros de *Nous et les autres* (1989, Seuil, Francia) y *El miedo a los bárbaros* (2008, Galaxia Gutembreg, España). En dos reportajes hace una interesante síntesis *Des Lumières*, donde sin embargo, no aparece ninguna referencia a la expansión europea gracias a América y África, como si la modernidad sería una cuestión solamente ligada a la historia y la geografía de Europa. Ver *Magazine littéraire* n° 450, Pag. 30-32 y *Chroniques* de la BnF n°34, Pag. 6. En términos generales, podemos decir lo mismo para la mayoría de los filósofos europeos referenciados en la bibliografía de este estudio, sin que esto quiera insinuar desconocimiento, sino simplemente que la importancia de la relación está velada en los prejuicios inconscientes de raíz euro/logo céntricas.
El libro más específico de Tzvetan Todorov para este debate es *Nous et les autres. La reflexion française sur la diversité humaine*, seuil, 1989. (p. 19) Si bien define básicamente el *etnocentrismo* sin nombrarlo como eurocentrismo, muestra que la reflexión francesa sobre la alteridad, tiene sus particularidades ejemplares en Pascal, La Bruyère, Montaigne y Rosseau. Une síntesis de citas, de su perspectiva sobre su definición del etnocentrismo, nos ayuda a dimensionar las diferencias y afinidades: *L'ethnocentrisme (égocentrisme) est la caricature naturel de l'universalité. Consiste à ériger, de manière indue, les valeurs propres à la société à laquelle j'appartiens en valeurs universelles. (20) A deux facettés : la prétention universelle et le contenu particulier, on définit d'abord les valeurs absolues à partir de ses valeurs personnelles, et on fait semblant ensuite de juger son propre monde a l'aide de ce faux absolu. (23) L'universalisme ethnocentrique consiste à identifier, de façon non critique, ses valeurs avec les valeurs. (23) La Bruyère, qui suit Montaigne, est conscient de la diversité de coutumes : tous ceux qui ne nous ressemblent pas, nous les déclarons barbares (mais il y a de bons étrangers qui savent raisonner comme nous...) (24). La bruyère a écrit (dans Des jugements, 23, Page 351-352) « Avec un langage si pur, une si grande recherche dans nos habits, des moeurs si cultivées, de si belles lois et un visage blanc, nous sommes barbares pour quelques autres peuples »,* une idée bien barbare de La Bruyère! *(27). L'universalisme est trop suivant un ethnocentrisme qui s'ignore.*
Para Compte-Sponville, (2001 : 219-220), *on peut s'en sortir, si bien incomplètement, par l'étude minutieuse et patiente des autres cultures. La difficulté de l'ethnocentrisme est alors de ne pas renoncer à*

estudios postcoloniales, *el Otro colonizado no es sino una proyección de los miedos y deseos de Europa, encerrados y ocultos tras una aparente, prejuiciosa y axiomática descripción/ representación objetiva y científica.*

En realidad, es mejor hablar pluralmente, es decir de "modernidades", "ilustraciones" o "iluminismos", ya que no hay una sola modernidad ni una región elegida, como proceso homogéneo, racional, lineal y europeo. La idea de 'modernidad' en la historia de occidente, está relacionada con la racionalización que ha reemplazado el lugar central de Dios[322] y postula la ciencia como un modo de saber particular, que se auto-legitima metodológicamente como universal. Las perspectivas provincianas (inglesa, francesa, italiana, alemana, austriaca, holandesa, belga) variadas y diversas, crearon el ambiente para una *tabula rasa* o una nueva *episteme*[323] que justificaba la ciencia y alteraba la *Phronesis* -el saber moral y ético- que contradecía la *Doxa* dominante monárquica y clerical de la época. La 'modernidad' -siguiendo esta perspectiva esquemática y reduccionista- fue en su respuesta "el pliegue" interior y consecuencia del mundo cristiano monárquico, característico de la edad media.

Cristianismo y modernidad

toute exigence de universalité, ni à toute normativité. Si tous les points de vue se valaient, au non de quoi combattre l'ethnocentrisme ?

322 Los clásicos e influyentes libros de Hegel (1988) para pensar la filosofía de la modernidad *"La raison dans l'Histoire. Introduction à la philosophie de l'Histoire"* así como en *Fenomenología del Espíritu,* no parece afirmar esto. Sin embargo, en los siglos XVIII, XIX, XX y XXI podemos aceptar, en sentido general, que en Europa y América Latina Dios perdió (o comparte) el rol protagónico y también la primera fila en "el espectáculo" de la reflexión filosófica occidental.

323 Manuel Antonio Garretón define la modernidad, en *La sociedad en que vivi(re)mos. Introducción sociológica al cambio de siglo,* como *"Modernidad (proyecto): La dimensión proyecto vinculada a uno o varios sujetos es inseparable de le modernidad. La apuesta pascaliana es tan "moderna" como el "cogito" cartesiano. Como nos recordara Kundera, la modernidad no nace sólo con Descartes, sino también con la novela y, especialmente, el Quijote. La novela es el primer producto "moderno" en el sentido de constituir un espacio donde actúan sujetos no determinados por las fuerzas del destino o los dioses como en la tragedia griega, o por el plan divino como en la Biblia o por sus propias pulsiones internas que no pueden dominar y de la que terminan siendo esclavos como en la gran tragedia shakespeareana. Es decir, el sujeto para constituirse necesita la dimensión proyecto. Y el Quijote se constituye como sujeto no a partir de la razón, sino de la lucha contra ésta. Octavio Paz, por su parte, nos recuerda que "Ante todo, hay tantas modernidades como sociedades...La modernidad no está fuera sino dentro de nosotros. Es hoy y es la antigüedad más antigua. Es mañana y es el comienzo del mundo. Tiene mil años y acaba de nacer. Habla en nahuatl, traza ideogramas chinos del siglo XIX y aparece en la pantalla de televisión" (La búsqueda del presente*)". Manuscrito del autor, hay versión editada.

El cristianismo, en tanto espacio religioso-político nacido al interior del mundo judío como su antecedente religioso-cultural, integrado al mundo político del imperio romano luego de una larga persecución, es un componente ecléctico esencial para comprender el enfrentamiento y la complicidad con la modernidad. Construido contra el mundo pagano de la época, en disputa territorial después del siglo VI con la expansión musulmana y evangelizando "el nuevo mundo" a partir del siglo XV, construyó en el correr de los siglos su pliegue -*la realidad dual* al decir de Baudrillard-. En el proceso conocido como "*Renacimiento*" del mundo clásico –en el siglo XV-, y por otro lado, el desarrollo del mundo por venir, que será lo que entendemos como la "*modernidad*", a partir de los siglos XVI-XVII-XVIII, tomará su representación con "*la ilustración",* como identidad hegemónica distintiva.

Tanto el cristianismo como la modernidad vuelven a plantear la idea del fin de algo, del mundo anterior o de la historia. Claro que la decadencia o agotamiento de algo, -un imperio, una religión, una hegemonía partidaria, una doctrina moral, una etnia, una época - puede ser entendida desde diversas formas de pensamiento. Los griegos de la época clásica o las culturas mesoamericanas, desde la idea general de eterno retorno, aceptarían el a priori del destino, el devenir permanente, inevitable y trágico de las formas. El cambio no implicaría la aceptación de lo nuevo sino de la repetición eterna de lo mismo. Según Ernesto Laclau (1996), en el pensamiento teleológico -es decir aquel que fija los fines a la acción-, el fin de algo puede ser entendido desde la idea lineal y la realización plena en su forma más conseguida, en tanto destino previsto y determinado por Dios o la historia del progreso en su concreción. En la dialéctica hegeliana, la consumación o final es la transformación en su contrario, el proceso de devenir donde el cambio no es la novedad surgida de la nada sino el despliegue de los momentos que hacen el devenir del Ser/Espíritu Absoluto. En el pensamiento llamado 'posmoderno', el fin de algo es en general despojado de la ontología metafísica que sostiene el relato: acepta su condición efímera, la contingencia y el azar de "la insoportable levedad del ser". La aniquilación o destrucción de algo es esa simple y profunda radicalidad.

Si algún sentido tiene, desde esta perspectiva, hablar de la emergencia histórica -en el pasado y en el presente, haciendo prospectiva filosófica-, de un

'pensamiento otro', es en un cambio radical de su proyecto epistémico, no necesariamente de sus valores emancipatorios (contra la esclavitud, el despotismo y el dogmatismo). Estos valores emancipatorios y libertarios particulares dentro del pluriverso polifónico de la historia de la expansión colonial del capitalismo occidental, entonces, pueden ser asumidos críticamente para su necesario desprendimiento epistémico y heurístico. De modo complementario y afirmativo, es posible ensayar conceptualmente y reelaborar decolonialmente los mitos fundantes irracionales que conlleva, desde *la crítica a la modernidad eurocentrada.* Pretendiendo evitar a principios del tercer milenio, como misión y compromiso autoasigndos, no sólo la indignación nihilista auto-destructiva, sino la propagación de los obstáculos políticos-epistémicos de *"la barbarie que está viniendo"...*

2.1.1 De lo abstracto a lo concreto. *Clausura del pensamiento, ambiente y modernidad*

Heráclito decía "*la guerra es el padre y el rey de todas las cosas"* (fragmento 53). Esta figura del pensamiento puede servir como un intento de comprender el inevitable devenir del proceso intrínseco del exterior-afuera de la pseudo totalidad de "un" mundo –católico, colonial, moderno, occidental-. La 'modernidad' como fenómeno constituido en Europa necesita, como lo han señalado Dussel y Mignolo, dialécticamente del "Otro", la alteridad no-europea. Europa se afirma a si misma mediante la conquista militar y la imposición epistémica para auto-afirmarse como centro de la historia mundial. Esta idea de guerra es también la caracterización principal del presente occidental, que hace Alain Badiou (2008) acerca de 'lo real' de "un mundo" ilusorio del capitalismo. Intervenciones militares en lo externo, guerra al pueblo, al pobre, al inmigrante en lo interno. Esta reversibilidad -*el Otro* de la Razón dominadora*, lo no Uno (lo no mismo)*- produjo el motivo y las consecuencias del horror y miedo a lo diferente, sin la cual no tiene auto-legitimación, justificación e identidad. La modernidad, construyó (y nominó) desde la guerra de mundos contra el

medioevo y el mundo colonializado (aborigen americano, africano, árabe y asiático) su afuera, siendo una de las expresiones particulares provinciales más efectivas, innovadoras y violentas de la historia -de imposición y de cooptación-, presentada y profetizada como "universal". Relato, según Dussel, que precisa el locus axiológico de los criterios del bien y el mal, de lo mejor y de lo superior en Europa, que debió reescribir el mito romántico de sus orígenes, en Grecia y Roma, olvidando su pasado "bárbaro"[324], asignado por lo 'no griego'[325] y recuperando la tradición filosófica aristotélica, gracias a la tradición y traducción hecha desde la cultura Árabe, co-heredera de hecho de ese mundo antiguo.

La respuesta particular de *la modernidad europea*, hegemónica hasta el presente, generó pretensiones universales -al igual que las tradiciones del libro revelado, de las tres tradiciones monoteístas que la preceden y la condicionan-. Dos intentos universales -las tradiciones monoteístas y la modernidad- con negaciones y alianzas propias de cada guerra. Algo estructurante queda de lo que se niega y de lo que se creía muerto, y renace milagrosamente ante los ojos ignorantes de la soberbia. Así como "Dios ha muerto", en la sentencia de Nietzsche en estas épocas caracterizada como nihilista, "el progreso" moderno sería una forma de devoción y de muerte, en su búsqueda a priori y estructurante de novedad y superación lineal. Esta figura lineal progresista sobre la actualidad, ha diluido aún el supuesto "progreso" con la muerte a cuestas –que estaría poniendo en serio riesgo la vida a corto, mediano y largo plazo, según algunas proposiciones de la comunidad de científicos independientes de los intereses del capital privado-. Muerte e ignorancia referidas a las alteraciones, modificaciones y consecuencias genéticas, climáticas y en sentido general, a las interacciones e intercambio destructivo-depredador en la bio-antrpoesfera.

---

[324] Claude Levi Straus, negando la dualidad civilización y barbarie, decía que *el bárbaro es ante todo aquel que cree en la barbarie*. Tzvetan Todorov (2008), aceptando la pluralidad de cultura que supone el pensamiento de Levi-Straus da vuelta críticamente esta idea "*El bárbaro en ningún caso es el que cree que la barbarie existe, sino el que cree que una población o un ser no pertenece plenamente a la humanidad y que merece un tratamiento que rechazaría rotundamente aplicarse a sí mismo*". *El miedo a los bárbaros*, (2008:77). Esta definición que brinda Todorov, pone en cuestión la idea eurocéntricas de "los beneficios de la colonización" y debate en el libro la idea misma de 'civilización'. Discusión de actualidad política y académica en Francia y la UE en particular, que traza puentes y reaviva fuegos entre las ex-colonias y los países del capitalismo central del actual 'sistema mundo'.

[325] Escribe Todorov: "*Sucede que [...] la oposición bárbaros/griegos paso a aludir también, por así decirlo, a la oposición entre "salvajes" y "civilizados*" (Ibídem, 31).

2.1.2 Críticas y supuestos

> *... les notions de projet, sujet, classe, idéologie, liberté, utopie, action, émancipation et révolution, qui ont articulé les conditions de la contestation politique pendant les derniers deux cents ans, se sont vidées de leur contenu politique, suite à leur déracinement historique et à l'effondrement des philosophies de l'histoire.*
>
> *[...]Les notions de résistance, pluralité, différence, altérité et subjectivation politique, aussi différents que soient leurs registres sémantiques, ont fourni aux langages contestataires un cadre alternatif à la vieille métaphysique du sujet. Pourtant ces nouveaux cadres discursifs n'ont pas permis de dégager un sens politique qui permette de contrer herméneutiquement les processus systémiques en cours. Ils ne semblent pas pouvoir offrir un horizon d'espérance et d'utopies face au fait accompli de la mondialisation et face à la naturalisation du marché global.*
>
> Francisco **Naishtat**, convocatotria al seminario del CIF-2007 *"Philosophie et mondialisation. Crise de la contestation politique et retrait du sens"*

Es necesario evitar reduccionismos estériles de la modernidad, que se prestan más a confusión que a una delimitación conceptual precisa. Por esto, consideraremos tres aspectos:

1. La(s) modernidad(es)**,** no aceptan reduccionismos a una sola dimensión –la racionalización-, como veremos en los capítulos siguientes.
2. La idea de '*Sujeto'* -que razona, observa e imagina- es clave[326]. Es decir, el *sujeto individual* deviene la pieza esencial de la teoría del conocimiento y la crítica radical a la subjetividad moderna (Dussel, Deleuze, Foucault), desde la tensión que impone la condición trascendental que relega y denuncia la inmanencia del sujeto como solipsismo. Hay una elisión positivista de la imaginación en la epistemología del siglo XX, en la idea de un '*sujeto*' gobernado y determinado por la razón argumentativa y la observación, que se constituyen ambas como la explicación filosófica sobre el conocimiento.
   a) Después de Nietzsche, Freud, la escuela de Frankfurt y el giro lingüístico de la filosofía, *el 'sujeto' es descripto como soberano, escindido, "implosionado", sujetado...*
   b) En el contexto de la filosofía y la sociología política, *el concepto de 'gobernabilidad' no reemplaza,* según Francisco Naishtat*, sino que complementa al de 'soberanía'.* Esto obliga a preguntarse sobre la reducción de la autonomía del 'sujeto', la fetichización del poder (Dussel,

326 Touraine, 1994; Eneadau, 1999; Védrine, 2000

2006) y la restricción del 'sistema mundo' hegemónico neoliberal de los proyectos políticos a ciudadanos-consumidores.

c) Para la crítica al eurocentrismo, esto debería implicar axiomáticamente que *el 'sujeto' del conocimiento es un hombre localizado, sexuado, de "carne y hueso"*, *imaginante*. Así el conocimiento es el acto de un sujeto en contacto con el mundo, donde la vida (su producción y reproducción) es así el criterio y tema principal de la ética.

d) *El poder político institucionalizado debe ser el contraejemplo de su fetichización, asumiendo el poder obediencial que propugnan los zapatistas del FZLN de "mandar obedeciendo" y "andar escuchando"*. Lógica que incluye la tercera posibilidad y rompe con la lógica formal del pensamiento moderno eurocentrado.

e) Deleuze será más radical aún, postulando la posibilidad de la paradoja -tan oscura como los oráculos délficos y similares a la de los brujos/chamanes- de *la inmanencia impersonal, singular y anárquica*, *como sola visión trascendental*.

3. *La importancia y el lugar asignado axiológicamente a las posibilidades del 'sujeto', definirán la profundidad crítica respecto a 'la filosofía de la modernidad'*. Por esto, sociólogos como Garretón y Touraine aún sostienen críticamente la 'modernidad' y la definen como la afirmación de la capacidad de acción histórica de 'sujetos' individuales y colectivos, sin que se identifiquen a ningún modelo exclusivo de organización o modernización. Es decir, como combinación particular de la racionalidad científico-instrumental, de la racionalidad expresiva o comunicativa y de la memoria histórica.

En síntesis, las críticas e impugnaciones a *la modernidad eurocéntrica* vienen de su costado en sombra, el reverso de la pompa imperial y colonial de siglos precedentes. Sombra y reverso que estarían presentes en la auto-representación fetichizada del poder, sustento del mundo imaginario de los antiguos colonizadores europeos, de los "héroes locales » de la independencia política del siglo XIX y XX en América Latina y de "los héroes" típicos del capitalismo, los empresarios.

Los cuatro puntos centrales y tres cuestiones a analizar de la crítica a '*la*

filosofía de la modernidad y la crítica al eurocentrismo'

Los presentamos sintéticamente en cuatro:

1. *Su idea y representación de universalidad*. La racionalidad en debate y la legitimación de la ciencia en controversia[327].
2. *El relato mítico que funda al eurocentrismo*, que presenta Europa desde la representación característica del romanticismo, como una linealidad que viene de Grecia y Roma[328].
3. *La seguridad de la superioridad de la cultura europea como consecuencia de su contexto histórico colonial*[329]. La historicidad humanista y la objetividad positivista-empírico-analítica están revisadas en sus fundamentos[330]. La idea de objetividad y observación se va metamorfoseando filosóficamente en el concepto e idea constructivista, interdependiente/recursiva del conocimiento.
4. *La aceptación de 'la alteridad', como una forma de afirmar la idea eurocéntrica de superioridad cultural: la falsa postura 'multicultural, como forma ideológica del capitalismo global, que no implica la aceptación del otro como totalidad sino,* según Slavoj Zizêk (1998)*, una forma autorreferencial de racismo*. Heidegger, Sartre, Lévinas, Habermas y Ricoeur en discusión con '*la filosofía de la liberación'* y la crítica al eurocentrismo.

Tres cuestiones para analizar con mucho detalle y para profundizar haciéndolas presentes en la reflexión sobre la actualidad, sugeridas por *la crítica a la modernidad eurocentrica*. Es necesario reflexionar extensamente porque remiten a una visión histórica y a la vez a una visión utopística-prospectiva de futuro:

I. *La primera respuesta –americana, autóctona (aborigen)- en el siglo XVIII a la de pretensión de la universalidad europea,* fue *la gran revuelta liderada por Tupac Amaru en Perú*[331]*, paralela a los cambios y revueltas*

[327] Lyotard: 1998; Wallerstein: 2001
[328] Dussel: 2000, 2001; 2002
[329] Serequeberhan, In Mignolo: 2001.
[330] Carrilho, 1997; Vitello, 1998
[331] No nos olvidamos de la resistencia a los primeros contactos y los enfrentamientos militares entre autóctonos con españoles y portugueses. Particularmente en México contra Cortéz y en Perú contra el arribo de Pizarro. Nos referimos al imperio colonial ya instalado, a las primeras revueltas masivas y

europeas en la época de Voltaire y Rosseau. Ambas tienen motivos y perspectivas muy diferentes[332].

II. De hecho, para ilustrar la situación podría decirse que *la historiografía y la reflexión filosófica para comprender históricamente a América latina se ha interesado, paradójicamente más en Rosseau y menos en Tupac Amaru*. Parece evidente que hay que centrar la atención históricamente, al menos en los dos, para saber interpretar que pasó en la emergencia del nuevo '*sistema mundo*' y ensayar hipótesis interpretativas y explicativas acerca de lo que está pasando actualmente, y preguntarse históricamente como lo hacen Quijano y Dussel sobre las configuraciones societales. Sociológicamente, creemos que estos imaginarios/paradigmas implícitos influyen y condicionan eurocéntricamente, en diversas dimensiones en las investigaciones del presente, sobre las interpretaciones de las tendencias actuales de las transformaciones sociales y políticas en América latina.

III. *América latina es el otro de la modernidad eurocéntrica*. Si esto es así, entonces debería salvar actualmente en su interior la construcción de la diversidad y la pluralidad -con objetivos compartidos-. Debatir filosóficamente, buscar lugares comunes y trazar puentes con la tradición Europea, que le sirve de modelo y espejo con problemáticas relacionadas, a pesar de la diferencia de contextos específicos[333].

Para ensayar saber interpretar y formar hipótesis de lo que acontece, creemos que hay que resolver y optar por argumentos que definan una perspectiva heurística general, a modo de programa de investigación:

1. *El lugar de la teoría crítica*, *el alcance de la negación constructiva y la mirada a lo imprevisible* (Abensour: 2004). Esto debería alcanzar los supuestos intuitivos « indiscutibles » de la democracia[334] y el momento positivo ('utopístico'

---

confrontaciones políticas de envergadura entre mundos antagónicos.

332 Al igual que la "revolución" antiesclavista Haitiana en referencia a Francia y la revolución de de Estados Unidos -que no fue equivalente en los motivos ya los actores-sujetos de Europa, particularmente Inglaterra.

333 Europa y América latina, en cuanto metáforas y geográficas, van por la experiencia de integración regional, conflictiva y plena de posibilidades. En términos generales, existe rechazo de una parte de la comunidad europea y latinoamericana del modelo único neo-liberal, como las manifestaciones anti-ALCA en casi todos los países y las elecciones sobre la constitución europea, rechazadas en Francia, Holanda e Irlanda en el 2005/8.

334 Delsol: 115-116; Mignolo: 2001

o 'transmoderno') como ejercicio teórico de creativo, alternativo a lo criticado (aceptando las sugerencias de Wallerstein, Dussel, Sousa Santos y Grosfoguel) que pueda hacer el ejercicio de traducción con otros aires culturales e históricos (como sugiera Rada Ivekovic).

2. *El vínculo entre acción colectiva, teoría política, geopolítica del conocimiento, 'ecología de saberes'* (Santos: 2007), 'epistemologías otras' *y conocimiento científico*, como interés ético decolonial de transformación bio-política, económica y sociocultural (tomando en cuenta las referencias y diferencias diversas, de referentes intelectuales como Wallerstein, Garretón, Santos Sousa, Dussel, Mignolo, Leff, Esposito, Grosfoguel)

3. *La rearticulación conceptual, que permita describir y analizar -desde una nueva coherencia de multiplicidades rizomáticas, hologramáticas y caóticas-, que no necesariamente mueran en la unidad racional obsesiva de la teoría racionalista y empirista, predelimitada desde axiomas y mitos no necesariamente universales ni objetivos*. Hay que aceptar, en consecuencia, el *descentramiento de los grandes relatos*, la *multiplicidad de juegos de lenguajes, epistemologías otras* y *las múltiples posiciones de los sujetos* (Lyotard, Wallerstein, Laclau, Dussel, Grosfoguel), observando diferentes *estratos, pliegues y 'planos de inmanencia'* -en sentido deleuziano como horizonte de los acontecimientos, absoluto ilimitado e informe, fractal-.

2.2 Primera aproximación entre la reflexión filosófica y social latinoamericanas con el paradigma de la complejidad.

It is urgent that we begin to elaborate alternative theoretical models.
Immanuel **Wallerstein** (2001: 271), *Geopoliticals and culture*, Cambridge.

La problemática filosófica que ensayamos articular y cartografiar es un "entre" mestizo, híbrido, heterodoxo, pluri-geocultural, sincrético con la

metamorfosis en transito[335]. Nos interesa la posibilidad de pensar no eurocéntricamente, sino más bien ensayar mirar creativamente lo tendencial, o el sentido del presente prospectivamente. Ensayar comprender filosóficamente e interpretar genéricamente la complejidad y la multiplicidad, problematizando la orientación de las transformaciones en el abordaje teórico, las limitaciones y obstáculos epistemológicos que esto conlleva, de seguir anclados categorialmente en el modernismo eurocentrado. Los ensayos de subsumir la 'complejidad' en conceptos, privilegiando determinadas problemáticas y aspectos analíticos en estrategias o programas más vastos como 'modernidad', 'postmodernidad', 'transmodernidad' o 'neomodernidad', son en última instancia, parte generalizada de este debate, con consecuencias y repercusiones en la esfera bio-política y cultural. El Interés filosófico es comprender el eurocentrismo que caracteriza '*la colonialidad del poder*'[336], ya que "*es central a cualquier discusión sobre el sentido de un signo, sobre el acto de comunicación o sobre un acto inter-cultural, inter-epistémico Norte – Sur al interior de la izquierda*" (Grosfoguel, 2009: 11). Nos limitaremos a hacer aquí, por ahora, una aproximación dispersa. En los próximos capítulos (III, IV y V) lo abordaremos con más detenimiento.

En este apartado vamos a presentar algunas observaciones y consideraciones, a modo de proposiciones y que sostienen las preguntas

---

[335] Marcos Aguinis en *El atroz encanto de ser argentinos,* escribe acerca del tango y la hibridez que supone*: "Se lo considera un fruto híbrido, resultado de múltiples cruzas humanas, artísticas emocionales. Por eso nos expresa: híbrida fue la Argentina desde que llegaron los españoles que eran, a su vez, los híbridos de celtas, visigodos, árabes y judíos. Hibridez sobre hibridez sobre hibridez"*. Pág. 52, Planeta, 2001, Argentina.

[336] Ramón Grosfoguel, en una entrevista en la Revista *Polis*, n° 18, http://www.revistapolis.cl/18/gros.htm) responde a la pregunta propuesta ¿qué entiende por 'colonialidad del poder'?: *El colonialismo es distinto al concepto de colonialidad. Lamentablemente mucha gente confunde los dos conceptos. El colonialismo es la usurpación de la soberanía de un pueblo por otro pueblo por medio de la dominación político-militar de su territorio y su población a través de la presencia de una administración colonial. Con el colonialismo un pueblo ejerce la dominación y explotación política, económica y cultural sobre otro pueblo. El colonialismo es más antiguo que la colonialidad precediendo por mucho el presente sistema-mundo capitalista/patriarcal moderno/colonial que se inaugura con la expansión colonial europea en 1492. Lo nuevo en el mundo moderno-colonial es que la justificación de dicha dominación y explotación colonial pasa por la articulación de un discurso racial acerca de la inferioridad del pueblo conquistado y la superioridad del conquistador. La colonialidad aunque tiene una relación estrecha con el colonialismo no se agota en ello.*

La colonialidad se refiere a un patrón de poder que se inaugura con la expansión colonial europea a partir de 1492 y donde la idea de raza y la jerarquía etno-racial global atraviesa todas las relaciones sociales existentes tales como la sexualidad, género, conocimiento, clase, división internacional del trabajo, epistemología, espiritualidad, etc. y que sigue vigente aun cuando las administraciones coloniales fueron casi erradicadas del planeta. Por ejemplo, el patriarcado no se puede entender en su complejidad si no entendemos cómo la colonialidad del poder lo atraviesa y transforma.

iniciales, como una aproximación en forma de tanteo y perspectiva de anclaje del debate teórico para el desarrollo de esta investigación. Paralelamente, es un ensayo de encontrar lo que hilvana estas temáticas de una nueva eticidad decolonial y una pista para los supuestos que ligan la filosofía de la modernidad y la crítica al eurocentrismo.

Creemos normativamente que la articulación conceptual es un trabajo que debería correr en paralelo con la conflictividad y el antagonismo histórico-político, ya que la reflexión genuina se muestra en su voluntad de poder interpretativo y explicativo. La discusión histórica-conceptual, fundante y legitimada por la tradición académica, reconoce y legaliza implícitamente de modo generalizado la problemática de la modernidad y el modernismo, mediante un consenso filosófico, con textos que son telón de fondo, aceptados por la comunidad académica, reconocidos por la actores políticos y por los productores culturales. Creemos también que en la última década hay un estancamiento o un avance muy lento en el desarrollo del debate político y filosófico. Se manifiesta este retraso por repeticiones, reformulaciones, cambio formal y proliferación en la expresión de las mismas preguntas. Pero no hay en concordancia con las mutaciones contextuales nuevas interrogaciones y proposiciones, que ayuden y sugieran heurísticamente una primavera conceptual, una reconstrucción del tema de estudio, con una propagación de tópicas y pautas de indagación e hipótesis fecundas a desarrollar.

Puntos ciegos e inconmensurables

Demarcábamos en el prólogo que la crisis manifestada desde la caída del muro de Berlín, el sublevamiento zapatista, el 11-S y la crisis financiera en el 2008 como corolario de las certezas del fin del "fin de la historia" y el desplome de la utopia del libre mercado, hacen emerger nuevamente las preguntas acerca del problema ético-práctico fundamental, la vida y la muerte, que ponen en duda la universalidad del proyecto y las certezas modernas eurocentradas. Luego del debate abierto por Lyotard a fines de la década de los años ochenta, referente a "*las condiciones del saber en las sociedades más desarrolladas*", en *La condición posmoderna* (1999), muchas interpretaciones y

reacciones se generaron.

Abordaremos en este capítulo y en el siguiente, las reflexiones que marcaron sentidos (al menos en nuestra selección bibliográfica) como es el caso de Touraine, Bidet, Bauman, Laclau, Dussel y el colectivo modernidad/colonialidad. Sin embargo, la lista es demasiado amplia en autores y perspectivas, para abordarlo con detalle aquí. Sólo indicamos que de alguna manera, todas las perspectivas nombradas hacen una suerte de prospectiva filosófica para adelantar, analizando el presente, las tendencias epocales y pretenden anticipar, sin profetizar, los rasgos básicos de lo que viene, justificando de donde vienen. Para algunos la modernidad llego a su fin, para otros la postmodernidad también -*la modernidad sin ilusiones*, como la define Bauman[337]-. Para algunos hay un regreso metamorfoseado y mundializado de lo moderno y para otros, como Enrique Dussel y el colectivo modernidad/colonialidad, estamos en una época de posibilidades, desafíos y creatividad 'transmoderna' y 'decolonial' que se abren para dejar las amarras coloniales modernas y el modo liberal/capitalista de organizar la sociedad. Esto requiere entonces, presentar los contenidos prácticos formales de una nueva eticidad, que en el contexto de este escrito deberá aproximarse la ecología, la política y a las estrategias cognitivas de nuestro personaje conceptual, el 'brujo-chaman', o "brujo-filósofo" como es el caso de Deleuze.

Analizaremos en primera instancia la vida como problema ético fundamental y la propuesta de Dussel y la filosofía de la liberación de una nueva eticidad. Este principio ético une y fundamenta la ética de la Filosofía de al liberación, la investigación científica ecológica con sus nuevos paradigmas y a los movimientos ecologistas. En el Capítulo III nos apoyaremos en la discusión abierta por el colectivo modernidad/colonialidad, ligado a la filosofía de la liberación y la geopolítica del conocimiento. Nos explayaremos sobre los contenidos críticos a 'la modernidad eurocentrada' y a la 'postmodernidad', ligados a la búsqueda 'decolonial' y 'transmoderna' de nuevas perspectivas geopolíticas del conocimiento no eurocéntrico.

Nuestra búsqueda será aquí, en este apartado, en esta dispersión y ensayo, encontrar pistas teóricas e indicios conceptuales que puedan

337 *Las ilusiones en cuestión* -escribe Bauman (2004: 41)- *se resumen en la convicción de que el "desorden" del mundo no es sino un estado temporal y reparable, que tarde o temprano era sustituido por los principios de la razón, ordenados y sistemáticos.*

sugerirnos el trazado de un plano/mapa y la creación de un personaje que nos facilite visualizar dicho plano, y a mediano y largo plazo, la invención de conceptos. Por esto es que será una mezcla de ensayo sintético y reducido del presente, la filosofía, las paradojas sugerentes de la mecánica quántica y el paralelo, de modo superficial, entre la teoría del caos y la hermenéutica.

1. *En tránsito: descomposición y articulación.* Si *la utopística* y *la prospectiva* nos convocan a ir más allá del actual 'sistema mundo' por la degradación de la vida en la biosfera y de las condiciones de vidas humana, entonces la creatividad de nuevas ideas, la articulación práctica con lo ya existente y el apoyo a la experimentación de nuevas formas de modos de vida se pone de relieve. Observando en términos amplios y muy generales, podría decirse que hay 'discursos' políticos silenciados y relatos históricos-filosóficos invisibilizados por "*la pensée unique*", que poseen un potencial '*rizomático*', que no necesariamente deben ser destruidos, olvidados o ignorados.

Por ejemplo, en la izquierda la cuestión central de la política alternativa era la toma del poder político del Estado, como momento de tránsito hacia una sociedad y comunidad más humana. En el período actual se convierte en algo tangencial o secundario, no siendo el fin expresamente perseguido. Dicho de modo ampliado y sin que sea su calco, cabría la posibilidad de pensar el potencial utopístico de una suerte de articulación discursiva sinérgica, para que este entramado filosófico-político altermundialista sin finalidad clara -o simplemente difusa y rizomática-, pueda devenir caótica, complejamente y sin pausa la enunciación filosófica de la '*forme duelle*' del 'sistema mundo' actual.

En el altermudialismo, sus prácticas discursivas sostienen y contienen eclécticamente el cristianismo, el modernismo eurocéntrico y la trans-modernidad latinoamericana. Esto es posible a partir de discursos que silenciosamente emergen en los intersticios y hiatos de la modernidad, con matices diversos: colonial, civilizadora, progresista, desarrollista, liberal-democrática, entre tantas. Esto implica entonces una reacomodación, destrucción, metamorfosis y novedades parciales que puede ser contemplado y abordado desde dos figuras teóricas que ya hemos aludido, la '*forme duelle*' y/o la perspectiva explícita de Laclau de '*significante vacío'*. El ensayo es, una vez

más, ensayar alternativas a *la réalité intégrale* de acción política y respuestas teóricas-valóricas a la ausencia de centralidad obsesiva del *proyecto comunista,* a la dispersión y la fragmentación impotente de de los nuevos movimientos sociales emergentes.

Tres ejemplos diferentes, experimentales y complementarios sirven de ilustración en el contexto de pérdida y crisis hegemónica occidental de la modernidad eurocentrada, el desplome financiero y el recalentamiento planetario:

1) el FSM con la diversidad de demandas, expectativas y modos de acción que albergan los participantes en su interior.
2) en lo académico e intelectual, la '*filosofía de la liberación*', el colectivo '*modernidad/colonialidad*', Aníbal Quijano, Toni Negri, Ernesto Laclau, Philippe Descola, Deleuze y Guattari, entre otros, son parte de esta posibilidad de articulación dispersa y heterogénea.
3) En lo político-institucional, la experiencia latinoamericana post-consenso de Washington, haciendo foco en los ejemplos más señalados como Bolivia, Brasil y Venezuela a partir del nuevo milenio.

Los motivos del nacionalismo, en medio del debilitamiento del discurso católico y también del progresista, sumado a la amplitud del discurso *étnico identitario* en medio de un crecimiento exponencial de los nuevas tecnologías de comunicación e información, sugieren naturalmente argumentos de influencias, cambios recíprocos e inesperados. Propicios para el surgimiento y emergencia de nuevas interacciones, identidades y actores sociales para abordar creativamente y desarrollar los análisis y tópicas de la 'biopolítica', como perspectiva y programa de investigación (abordadazas por diferentes perspectivas y reflexiones teóricas, como Foucault, Agamben, Esposito, Leff, Latouche).

En Latinoamérica, puede observarse en las elecciones y revueltas de principios de milenio[338]. La vigencia y centralidad política del peronismo en

[338] Hasta las elecciones de Perú, a mediados del 2006, que eligió democráticamente a Alan García como presidente, suma una experiencia más a la resolución dentro del régimen político democrático, evitando la tradicional y trágica salida militar del Golpe de Estado. La excepción de la regla está en el golpe de estado hecho al presidente de Honduras, a mediados del 2009. A finales del 2009 asoma luego de veinte años de oposición, la victoria electoral de la derecha política chilena en la primera vuelta electoral, como contraejemplo de tendencias ideológicas (aunque la dolarización se mantiene proporcional) y en ningún momento se puso en duda el régimen político democrático. Más bien hay consenso valórico negativo a la

Argentina hasta las elecciones parlamentarias en Junio del 2009, las personalizaciones en lo electoral como Lula, Hugo Chávez, Tabaré Vázquez, Evo Morales, Correa, Ortega, Humala, López Obrador. Así también, las formas de protesta y demanda social, tienen, dentro de la repetición, algo nuevo en la mutación y búsqueda de otra reconfiguración de la matriz societal, que viene manifestándose en América Latina. El proceso no es transparente ni ideal, ya que tiene aspectos paradójicos, contextuales y contractuales "regresivos" premodernos, como las tendencias neo-liberales/coloniales, nacionalistas, clientelares, "populistas" y comunitaristas. Es como si fuesen una síntesis crítica y una búsqueda de respuestas al exceso de novedad de la modernidad, que impuso su 'nuevo patrón de poder' y que a la vez desestructuró formas históricas y culturales de lazo social. Estas formas tradicionales, mestizadas con modernidad híbrida, en muchos casos no han sido mejoradas, sino simplemente disueltas en la incertidumbre, donde las ideologías ya no ofrecen un marco explicativo racional y de contención emocional. Es decir, una suerte de anomia que desintegra la idea de 'identidad' e 'igualdad', construida durante siglos y que invoca una nostalgia de lo perdido -como el mundo de Aureliano Buendía, en los tiempos de Melquíades, en *Cien años de soledad*-.

Sin embargo, como ya lo presentamos en el prólogo, la duda y las preguntas se extienden: ¿Cuál es finalmente la idea de '*progreso'* y '*desarrollo'* que aún articula el discurso de los actores institucionales y de los movimientos sociales?; ¿las promesas de la modernidad son finalmente el fiasco de dispositivos refinados de dominación política y destrucción ambiental, del 'patrón colonial de poder mundial' (el capitalismo eurocéntrico)?, ¿Qué idea de 'naturaleza' subyace en la percepción de lo 'real'?

Abordemos por ahora el problema desde la dimensión ética, incluyendo lo socio-político. Un sistema socio-político es ético, no por ser autorreferencial, endogámico o por dar respuestas abstractas con posibilidades infinitas de interpretación y acción. Puede pensarse filosóficamente desde criterios prácticos, como lo propone Dussel[339] y la Filosofía de la liberación, por ejemplo, si reproduce *la vida,* que remite a *la vida humana en su nivel físico,*

resolución violenta de los conflictos políticos. Las elecciones en Perú en el 2011, luego de la victoria de Humala, es parte del mismo ejemplo.

[339] 2002; 2006

biológico, histórico-cultural, ético-estético y místico espiritual[340]*.* La ética tiene como criterio de verdad práctica la vida y la muerte, es decir, la producción y reproducción de la vida como primera condición. *La vida* es un entramado relacional, las preocupaciones existenciales, ecológicas y políticas están plenamente en este primer principio formulado por Dussel[341]. *La libertad*, es condición segunda y concomitante con la primera. El liberalismo democrático puede ser rescatado, desde esta perspectiva y prioridades, precisando sus delimitaciones y alcances.

La producción y reproducción de la vida, la libertad y en tercer lugar acompañando como criterio delimita la validez y verdad: *Lo que es válido y es verdadero debe ser posible o factible* (un acto es bueno porque es verdadero, válido y factible). El ejemplo de Dussel es un médico que cura para la reproducción del vida y no para enriquecerse personalmente como fin último. El pragmatismo tiene su dimensión en la Filosofía de la Liberación. Entonces, Dussel va a proponer "*el principio radical crítico*": *las víctimas son señal que algo es injusto (no sólo económico: género, raza, ambiente), por lo tanto, hay que corregirlo*[342]. Propone un ejemplo directo: el dolor en su corporalidad, a causa del hambre. Si el mercado genera desequilibrios (marginalidad, pobreza, hambre), hay que cambiarlo o transformarlo (no necesariamente anularlo, o legitimar la violencia anarquista y revolucionaria...). Cristianismo /marxismo/ emancipación convergen en este punto en la ética de la liberación, haciendo posibles sus referencias, justificaciones y argumentaciones. La comunidad de las víctimas puede proporcionar, como quinta condición, *una nueva validez*. Acá emerge lo político, en toda su dimensión que podríamos replantear con Rancière: *¿qué es lo igual?* Y con Dussel mismo: ¿Cuál es el criterio del derecho (privado/publico-individual/colectivo)?. En este quinto momento, donde lo político emerge en toda su dimensión ética (y que Dussel desarrollará luego en *20 tesis de política,* como complemento y continuidad de su monumental obra filosófica). Aflora así el conflicto entre la coacción legítima y la legitimidad de las víctimas. Generalmente el derecho con toda su normatividad resiste, excluye y violenta. Lo que posibilita la sociedad de derecho es a la vez el límite normativo que no puede erigirse como argumento en última instancia, al

340 Ibídem, 2002: 618, Tesis 3
341 1999:198
342 Ibídem, 201

emerger la parte invisible/negada al "establishment", o la parte sin parte que clama y reclama su parte en la distribución del todo social (extranjeros, "piqueteros", aborígenes, "gitanos", indocumentados,…). En esta encrucijada, es donde ubicamos nuestro personaje conceptual e*l "brujo/chaman*" asignándole la tarea filosófica, ejemplar e improbable políticamente, de re-armonización, negociación, interpretación, traducción y reformulación de la conflictividad.

Por último, concluye Dussel, si lo verdadero es lo válido y posible, si las víctimas fundamentan el 'principio radical critico' que impulsa a modificar una situación (fáctica, legal, de hecho) es deseable y factible, entonces, es ética *la transformación y el cambio para que todos puedan vivir en el mundo.* No es necesario e indispensable pensar en "revolución" o "cambio de sistema", hablamos de ética cotidiana, de resoluciones ligadas empírica y pragmáticamente a la vida y su continuidad. *Cambiar las estructuras del derecho y dar cabida a los excluidos (aborígenes, mujeres, inmigrantes) está ligado a la vida como criterio y principio ético fundamental*.

Para *la 'filosofía de la liberación'*, 'vida humana' es vida cultural, no están escindidas[343]. La crítica al 'sistema mundo' actual es que el sistema capitalista tiene *UN* criterio cuantitativo de aumento de la tasa de ganancia (economicismo[344]), lo más opuesto a la calidad de vida, que hace la guerra en consecuencia, naturalizándola sin problemas, a lo que se interponga a su criterio de enriquecimiento y despliegue.

2. *Legitimación y desmoronamiento.* Las reglas pragmáticas de análisis de relatos y discursos invocan preferentemente estudios particulares. La

[343] Vida, en Dussel lo asumimos de nuestra parte y siendo conscientes que lo forzamos conceptualmente, como reemplazo del UNO metafísico y adherido a la lógica formal. Invoca la multiplicidad entramada, 'rizomática' que crean conceptualmente Deleuze y Guattari. Hay beneficios teóricos y mentales de salir de la discusión del Uno y lo múltiple como juego lingüístico e intelectual. Nos posibilita en todo caso pensar también otras dinámicas y lógicas no formales, como veremos en el capítulo IV. Hay que encontrar el tercero excluido, tener un pensamiento "*coomunitario*". Salirse del UNO, la totalidad cerrada, abrir/pensar/transitar multiplicidades 'rizomáticas' (posiciones/geolocalizaciones/relaciones).

[344] Se confunde "economía y "enriquecimiento" (crematística), cuando desde Aristóteles, el primer término (economía) es *el nombre del arte de la adquisición cuya sustancia es la creación de los medios que son necesarios para el sustento de la familia y el Estado, quiere decir, el cubrimiento de las necesidades*. "Crematística", es otro arte de la adquisición, que *fue artificialmente añadido a "economía", sin pertenecerle*. "*Como está relacionada con la economía, mucha gente cree que son idénticos, pero no es así.*", nos recuerda a Aristóteles el economista alemán Arno Peters, en "El principio de equivalencia como base de la economía global" (In Dieterich, 1999: 29).

generalización teórica describe sólo la herramienta y la abstracción que permite articular la dispersión, en la ilusión de la unificación de un campo inestable, sujetos a interpretaciones y modificaciones permanentes en el tiempo. Son justamente las condiciones de presentación y legitimación de las tópicas teóricas que posibilitan la legitimidad de la descripción moderna eurocentrada lo que se habría desmoronado, con sus pretensiones hegemónicas, al menos desde la crítica realizada por Marx, Nietzsche, Freud, Lyotard, Deleuze, Wallerstein, Derrida, Dussel, Quijano y Laclau.

Wallerstein escribió que "*si la ciencia social ha de hacer algún progreso en el siglo XXI, debe superar el legado eurocéntrico que ha distorsionado su análisis y su capacidad de enfrentar los problemas del mundo contemporáneo*"[345]. Esta crítica es paralela a la crisis que vienen tematizando desde el siglo XIX Alberdi y las filosofías latinoamericanas -tanto las tradicionales como las críticas-. Entonces, ¿cuáles son las posibilidades de la renovación filosófica de la que venimos hablando?, ¿Es posible salirse de las hipótesis redentoras de instituciones alternativas en el futuro?, ¿es posible invocar reglas de legitimación y juegos de lenguaje diferentes a los paradigmas eurocentrados?, ¿existe un "afuera" del mundo eurocéntrico?, ¿hay alternativas coherentes y epistemologías consistentes que no pongan al "individuo" solipsista en el centro?

El pensamiento moderno implica y sugiere más el desacuerdo al interior de ciertas reglas y juegos de lenguaje al interior de la tradición que sustenta, que el consenso ciego a criterios que son materia de opinión y justificación[346]. La ontología deleuziana, alérgica a toda centralidad obsesiva y fascista, retoma la reflexión acerca de *lo Uno y lo múltiple,* sin quedar atrapada en esta distinción. Empieza a reaparecer, con el olor de un viejo debate travestido, amnésico y no terminado -que se transforma en apariencia e identidad, pero que sostiene posibilidades de mundo- las preguntas que buscan otras formulaciones y que reclaman respuestas. Las opciones parecen reducirse a una lógica binaria: anulación de las diferencias y cierre discursivo asfixiante, o en contraposición, la apertura y aceptación de múltiples juegos de lenguaje al interior de campos de fuerzas que no demandan el a priori de la homogenización discursiva (propia de actitudes, temperamentos y

[345] 2001:191
[346] Carrilho, 1997.

particularidades obsesivas, dogmáticas y fascistas). Los procesos de mestizaje e hibridación, es decir la multi-centralidad de problemáticas y conflictos estructurantes, como la de las variadas y transformadas posiciones asumidas por los individuos (que trascienden e incluyen la posición de clase y de etnia), creemos que convoca salir de todo dogma propio de la industrialización europea y simultáneamente, invita a la reformulación de la teoría de la dependencia y de la liberación latinoamericana no eurocentrada.

Esto complejiza la reflexión teórica y podría enriquecer el análisis e interpretación de los actores actuales, como también la observación de tendencias de la acción colectiva de los movimientos sociales. Las utopías y expectativas subyacentes a la conflictividad política de cada grupo, localidad, región, país y bloque de intereses pierden la centralidad del discurso filosófico único que legitime una concepción de totalidad, sea liberal o marxista. Dos perspectivas latinoamericanas, un socio-política y la otra filosófica tienen posibilidad de articulación y complementación, como ser:

1) Manuel Garretón y Marcelo Cavarozzi (2003) plantean, desde las ciencias sociales y políticas *una matriz societal multicéntrica*, ya que no hay un problema histórico estructural que permita hacer inteligible una problemática, sino que habría un conjunto de factores y temáticas que ponen en duda las certitudes de las antiguas perspectivas tecnocratitas-funcionalistas/sistémicas y teoricistas de análisis -al menos desde la década de los ochenta-.

2) Dussel por su parte, apoyado en su *Ética de la liberación* (2002) reelabora creativamente en *20 tesis de política* (2006) el concepto mismo de *la política* y *lo político*, poniendo en discusión la tradición de Weber, incorporando y discutiendo a la vez con Habermas y Rancière desde el fundamento modélico del "*poder obediencial*", inspirado en los tojolabales y en el FZLN mexicano[347]. Para esto, despliega conceptualmente punto de partida de lo político, es decir el poder indiferenciado o '*Potentia*'[348]. Lo delimita como el poder consensual y autoridad del 'sujeto del poder' (la comunidad política, el pueblo), que se objetiva en el ejercicio delegado del poder en la '*Potestas*'[349], o poder instituido.

[347] "*El poder* obediencial *sería así el ejercicio delegado del poder de toda autoridad que cumple con la pretensión política de justicia [...] para luchar a favor de la felicidad empíricamente posible de una comunidad política, de un pueblo.*" (Dussel: 2006, Tesis 4, [4.2], [4.23]).

[348] "*Denominaremos* Potentia *al poder que tiene la comunidad como una facultad o capacidad que le es inherente a un pueblo en tanto última instancia de la soberanía, de la autoridad, de la gobernabilidad, de lo político.*" Dussel (2006: Tesis 2, 2.3, 2.35).

[349] "*Si la* potentia *es el poder en-sí, la* potestas *es el poder fuera de-sí (no necesariamente todavía en*

En el caso de "*mandar obedeciendo*" como fundamento de la legitimidad, el que manda, 'manda' porque debe primero obedecer al 'sujeto' que detenta el verdadero poder (la comunidad política, el pueblo[350]). La comunidad delega en él el poder, y debe entonces manifestar el poder que manda (*Potentia*), ya que si las instituciones o los individuos que la representan (*Potestas*) creen que el poder se encarna en ellos o que son la fuente del mismo, el poder se transforma en "fetiche", en "ídolo".

Esto supone, si seguimos a Dussel, la inversión propugnada por la filosofía moderna de la "obediencia" de la comunidad a un supuesto contrato social, de delegación del poder no firmado -con Leviatán o el Príncipe-. El sentido weberiano de la política es tan explícito como en Hobbes y Schmit, es decir, la "obligada" obediencia que necesitan los representantes políticos, como manifestación del poder legitimo invierte y olvida la verdadera fuente del poder y la obligación de obediencia a la *Potentia*, que no debería residir en las instituciones estatales ni en los representantes electos de turno, -sino se da de hecho lo que Marx conceptualizo referido a la mercancía como de 'fetichización', que Dussel extiende al poder político-. Dussel llama a ésta "obediencia" weberiana '*dominación'*, que el sociólogo Alemán fiel la tradición eurocentrada (al igual que Hobbes, Maquiavelo, incluyendo a Bakunin y Lenin) la define y confunde como fundamento del poder[351].

El fundamento del poder reside, según Dussel, primero en la *Potentia* y no en la *Potestas*, ya que esta puede ser la base de la 'corrupción'[352] o apariencia negativa de la política, de quien confunde la fuente del poder en el Estado y en la personalización, que remite críticamente al punto ciego del pensamiento moderno eurocéntrico, sostén o supuesto a-crítico de la filosofía,

---

*para-si, como retorno). [...] El proceso de pasaje de un momento fundamental (*Potentia*) a su constitución como poder organizado (*Potestas*) comienza cuando la comunidad política se afirma a sí misma como poder instituyente.*" Ibídem, Tesis 3 [3.14]

[350] Francisco Suárez, que en la época de la conquista de América, se diferenciaba de las versiones hegemónicas monárquicas y proponía que el poder que da Dios es a toda la comunidad, no al monarca. Recordemos que Dussel, de formación cristiana, conoce bien el pensamiento de este religioso, al que sitúa como antecedente de la filosofía de la liberación.

[351] 2006, Tesis 2, 2.1, 2.11, 1.12.

[352] Dussel (2006) en la Tesis 1 hace una definición que aclara la relación y posibles conflictos entre *Potentia* y *Potestas*: "La corrupción de lo político. El campo político. Lo público y lo privado. [1.1] La corrupción de lo político", define la corrupción según su esquema conceptual: "*La corrupción originaria de lo político, que denominaremos el fetichismo del poder, consiste en que el actor político (los miembros de la comunidad política, sea ciudadano o representante) cree poder afirmar su propia subjetividad o la institución en la que cumple alguna función (de allí que pueda denominarse funcionario) –sea presidente, diputado, juez, gobernador, militar, policía- como* sede *o la* fuente *del poder político*".

la teoría y la práctica política, que la llama la '*fetichización del poder'.* Quién ejerce el "mando" es –idealmente, como imperativo axiomático- porque "obedece" el mandato de la comunidad política. Si se invierte -como de hecho se da en la práctica política e institucional generalizada en América latina, en su amplio abanico partidario-, la "naturalidad" de la institucionalización de la corrupción y de la subjetividad del político, aparece como efecto consecuente de la fetichización del líder o funcionario, que cree ser la fuente y fundamento del poder.

3) La convergencia de estas dos perspectivas implica que, en primer lugar se deja de buscar axiomáticamente la "centralidad" del conflicto estructurante, de los sujetos implicados y de los conceptos "nucleares" que danzan alrededor de la razón moderna-progresista/desarrollista. Más bien sugiere la idea de una red rizomática de interdependencias, co-implicancias y conexiones móviles, caóticas, contingentes y complejas que hay que pensar, para interpretar y explicar las transformaciones societales sin "última instancia" económica del marxismo, o formal-democrática del liberalismo. Esto es incorporar la idea de '*rizoma*' de Deleuze y Guattari, '*los principios éticos y normativos de la política'* de Dussel[353] y *la multicentralidad de la matriz analítica-societal* que propone Garretón. También, nos incita a reinterpretar las transformaciones, el sentido y las causas de la metamorfosis, tanto en lo societal como en la semiósfera/imaginario, que delinean en código deleuziano latitudes, longitudes, la intensidad y la velocidad de los '*planos de inmanencia*' del quehacer filosófico que ensaya afrontar los desafíos del presente.

De este modo, va construyendo e interviniendo prospectivamente en las tendencias del flujo temporal-espacial irreversible y configurando multidimensionalmente lo que está viniendo. Ahí, justamente donde nuestro 'personaje conceptual' se compromete filosóficamente a adaptarse e interactuar creativamente con sus estrategias cognitivas, alternativas y antagonistas al eurocentrismo hegemónico. Dussel por su parte, incorpora desde la filosofía y polemizando con los más reconocidos intelectuales y filósofos europeos, la ejemplaridad aborigen de compresión y praxis política del "poder obediencial". El paso que aún falta dar es incorporar las estrategias

[353] 2006, Tesis 9.

ético-cognitivas que implica idealmente el emplazamiento paradigmático diferencial del sujeto filosófico de este escrito, el '*brujo/* chamán*/ curandero'*.

3. *Democracia e irracionalidad.* La idea de una voluntad que se desarrolle autónoma y libremente en una comunidad de comunicación, regida por ideas e ideales de cooperación, es un ideal moderno-ilustrado que remite a Hegel, nos emplaza en un horizonte valorativo marxista no ortodoxo y nos aproxima a las consideraciones teóricas de Jürgen Habermas. La herencia moderna y su reformulación habermasiana va precisando y delimitando la racionalidad. Esta no se agota en un uso instrumental, delimitado por una relación estática sujeto-objeto. Se presentan, más bien, con pretensiones normativas, para una comunicación que busca la inter-comprensión y con el ideal de superar la distorsión en la comunicación, más que la eficacidad o una idea absoluta de verdad.

Podemos decir que las pretensiones de validez del pensamiento moderno (que se pretenda democrático, según Habermas) en la dimensión pragmática, requiere ideal y normativamente cuatro cuestiones, para superar la opacidad irracional, el desacuerdo y los malentendidos:

1) Primero, que *los objetivos de la acción* sean claramente expresados.
2) En segundo lugar, l*a pretensión de validez debe poder ser criticada*.
3) En tercer lugar, e*l oyente debe ocupar un lugar propio y todos los oyentes deben intervenir en un plano de igualdad*.
4) Por último, agrega Habermas a modo de conclusión desde su teoría, *la acción comunicativa debe accionar el diálogo y llegar a un entendimiento razonado*.

¿Esto sería la anulación de lo político?, ¿es la retórica el negativo de la racionalidad en Habermas?, ¿Cómo adaptar las sugerencias filosóficas y críticas de Habermas de la *Teoría de la acción comunicativa* después del 11 de septiembre del 2001 y el crack financiero mundial del 2008? Preguntamos esto desde la lectura de *El desacuerdo* de Rancière (1996), en el sentido que la pregunta clave es *¿qué es lo igual?,* que no anula la racionalidad, sino que insinúa un desacuerdo irreductible (casi irrenunciable…) de base, en la acción política. Esta no es necesariamente la búsqueda obligada de consenso como quisiera Habermas, cuando en realidad, sería el acuerdo sobre lo que no

estamos de acuerdo, la diferencia irreductible… Si el consenso no es la finalidad, el desacuerdo es constitutivo y el antagonismo es estructurante de la relación que pretenda articular *la política* y *la policía*, en un espacio específico y particular -deseable aunque no necesario-: *lo político*. El problema es justamente cuando no existe la posibilidad, indeseable por cierto, de la emergencia de *lo político*, donde la parte de los sin parte es reclamada y vuelve a plantear la pregunta de la discordia *¿qué es lo igual y quiénes somos los iguales?*

La filosofía de la liberación propone una perspectiva crítica a Habermas y al irracionalismo vitalista, considerando Dussel[354] que "*La vida humana tiene la racionalidad como constitutivo intrínseco (porque "humana") y el ejercicio intersubjetivo y veritativo de la racionalidad es una exigencia de la propia vida: es una astucia de la vida. […] La vida humana nunca es "lo otro" que la razón, sino que es la condición absoluta material intrínseca de la racionalidad.*". En el juego político democrático, no todos –individuos/grupos y argumentos- son reconocidos como iguales. Al demandar su parte negada, en el reconocimiento de iguales -que evidencia quienes están afuera del juego, como *lo no igual*-, es decir, en su no reconocimiento o desconocimiento como identidad política –o *alteridad radical,* según Dussel-, empieza y emerge el espacio de encuentro y conflicto. Intersticio que desnuda, de éste modo, el desacuerdo constitutivo de las partes del todo social. Abordar el conflicto y el desacuerdo desde la aceptación del "poder obediencial" como "*presupuesto puesto*" o principio de lo político, supone dar cabida a otras estrategias lógico/ epistémicas, como veremos en los capítulos III, IV y V-. Esto puede facilitar re-tematizar y problematizar las relaciones intersubjetivas y las condiciones ético-materiales de la existencia, más allá del eurocentrismo moderno.

4. *¿Meta-discurso es repetición de errores?* El problema que se plantea y se repite filosóficamente, cuando se piensa el orden político vigente y se visualiza utopísticamente la transformación crítica hacia un nuevo orden social, es cómo legitimar un meta-discurso histórico -a la manera de Hegel o Marx-, sin evitar los axiomas, propios de los mitos y las fábulas de los 'meta-relatos' de la modernidad "emancipadora" ("soberanía estatal", desarrollismo), de las

[354] 2002: 618, Tesis 3

promesas de eficacidad técnica de la ciencia. La filosofía francesa ha dado que hablar en las últimas cuatro décadas. La respuesta sugerida por Lyotard fue la multiplicidad de juegos de lenguaje (según la definición tomada de Wittgenstein). Para Jacques Derrida, criticar filosóficamente la centralidad logo/etno/euro-céntrica que anula el juego de las diferencias, y que la crítica filosófica genera, casi imperativamente, una deconstrucción de las fundamentaciones totalitarias (características de la metafísica religiosa y moderna).

Deleuze lo expresa de otro modo, con otras categorías -la univocidad del Ser-, al igual que Badiou -la multiplicidad del Ser-. Laclau y Zizêk cerraran la apertura infinita desacreditando « la Verdad » fanática de la fuerza, proclamando que la contingencia y el antagonismo son estructurales en la construcción y articulación de las identidades políticas. El desacuerdo es constitutivo del espacio de lo político y filosófico. Entonces, en la lucha por el reconocimiento y el conflicto por el poder, el devenir histórico azaroso (dentro de ciertas condiciones) y el estado contingente de relaciones de fuerzas son inevitables para que no se cierre lo abierto, como precondición de sentido en sociedades autónomas, que no aceptan la heteronomía o exterioridad imperativa de "la Verdad". Esta toma diversas formas culturales y políticas, como ser 'Dios/Alá/Absoluto' en el integrismo religioso, el 'Estado' en el dogmatismo soviético, el 'beneficio' individualista -la adoración del becerro de oro- en el capitalismo, etc.

Para Grosfoguel (2007), que sitúa su pensamiento en la crítica al eurocentrismo, la solución a las desigualdades sociales globales requiere imaginar *alternativas utópicas, más allá del colonialismo y el nacionalismo*. Esto remite a una crítica a las formas de pensar binarias, de los fundamentalismos eurocéntricos "primer mundistas" y "tercermundistas". Propone el concepto de '*transmodernidad'* de Dussel, en la crítica filosófica, y con Quijano, desde la crítica sociológica y política, '*la socialización del poder*.' La propuesta de Grosfoguel, una vez incorporados estas categorías, propone *un lenguaje crítico común descolonizador, que requiere una forma distinta del diseño* "*global/universal imperial monológico y monotípico de derecha-izquierda",* que sea una forma nueva ético-epistémicas. Es decir "*universal radical decolonial*

antisistémico diversal" y luchar, como los zapatistas, *por un mundo donde otros mundos sean posibles*.

¿Y por qué queda la nostalgia profética, casi generalizada, de «un» meta discurso?, si en realidad la convivencia de multiplicidades es la moneda evidente y corriente en todo el mundo, más allá del sueño de unificación "religiosa" de la ciencia, el saber (positivismo lógico) y el mercado. Nuestra época de características nihilistas, parece definirse por el rechazo a toda forma de absoluto. La tendencia es la sensación de que va disolviéndose en los criterios de 'verdad' y 'justicia', con preferencia en un multi-culturalismo/perspesctivismo valórico (pareciendo todo relativo, excepto la eficacia en la generación de valor económico). El criterio *preformativo* de eficacia -propio del criterio neo-liberal actual-, es hegemónico en el presente, sobre el criterio *denotativo* de lo verdadero y el criterio *prescriptivo* de lo justo, como lo señaló Lyotard (1999).

Sin embargo, creemos que lo que más aporta a la discusión filosófica latinoamericana crítica es la pérdida de todo justificativo logo/eurocéntrico y la aceptación de la complejidad de juegos de lenguaje, que no es sólo la aceptación indiferente de la diversidad. Sino la aceptación de las relaciones antagónicas, que deben ser mediadas básicamente, en todos los niveles y dimensiones (social, político, económico, cultural, como así en la problemática histórico-estructural, institucional e individual de cada sociedad-polis), en un régimen político democrático auténtico, decolonial y transmoderno. Se espera entonces, normativamente, que este respete las formas particulares características de los participantes -por ejemplo, el ayllu[355] en Bolivia y Perú para las comunidades aborígenes, o la idea de "*mandar obedeciendo",* que proclaman los zapatistas de la región de Chiapas en México -y que Dussel

[355] Escribe el filósofo peruano David Sobrevilla (Revista *Solar* nº 4, 2008: 236-237), citando en su comentario al libro *Filosofía andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina,* del religioso y filósofo suizo Josef Estermann*: "No es el hombre como individuo el que refleja el universo en la celebración sino el sujeto colectivo: "El ayllu" es la célula de la vida, el átomo celebrativo ritual, pero también la base económica de subsistencia y trueque interno (203)."* Si en la primera parte del artículo presenta las ideas del autor del libro, luego en la segunda monta sus comentarios críticos y eurocentrados sobre el intento de desmarque eurocéntrico del autor del libro. Si el libro es muy interesante por su sistematicidad, el comentario lo es también justamente por esta intertextualidad e inversión geo-epistémica en las pretensiones e intenciones de cada uno: el rescate de la sabiduría andina por el religioso suizo y la crítica moderna euerocentrada del filósofo peruano.

posiciona conceptual y categorialmente como central en la Tesis 4 "El poder obediencial", de su *20 tesis de política* (2006)-.

Hay un punto de acuerdo, entre Dussel y Laclau, en medio de sus diferencias y preferencias filosóficas. Este es que en el régimen democrático, más allá de la forma particular que adopte, estará imperativamente siempre insatisfecho y la perfección quedará como ideal o postulado. La acción política demandará normativa e idealmente -casi como una condena- más 'libertad' y más 'igualdad', para que no se cierre el sistema político, desde criterios burocráticos y actitudes autoritarias, en ideas fijas y únicas.

En ese sentido, aceptamos los 'universales', pero éstos deben ser a la vez paradójicamente vacíos y corporizados. Es decir, lo lleno provisorio de significado deberá ser la construcción de la diversalidad epistémica participante y corporizada/localizada, en igualdad de condiciones y descartadas las actitudes extremas de relativismo de un "todo vale" o del determinismo "en última instancia". Es decir, poner en suspenso el paradigma que se nutre de los universales logo/etno/euro/falocéntricos, debido a que siempre están llenos de supuestos a priori y posiciones enajenantes, de dominación y explotación. Postulando, como quiere Isabelle Stengers, "*dispositivos de tanteo*" que privilegien la experimentación y la incertidumbre, ante la soberbia acrítica "progresista" y la ceguera fanática del desarrollismo consumista[356]. En la partición conceptual de Baudrillard, podría formularse como "favorecer y mantener a la '*forme duelle'* de la modernidad eurocentrada (*réalité intégrale*)".

5. *Identidad, multiplicidades y colonialidad del poder.* Mayor homogenización y a la vez, mayor necesidad de diferenciación, es la paradoja estructural de la mundialización en curso y de la nueva correlación de fuerza internacional. En varios países latinoamericanos se ha dado un paso, aunque sea formal, de constituciones plurinacionales y *multiculturales* que modifican para los Estados Naciones el sentido marcadamente eurocéntrico de las

[356] Isabelle Stengers, en el artículo periodístico "Hacia Copenhague. No hay que fiarse del capitalismo verde" concluye: "*Nuestros responsables no pueden más que encomendarse a un capitalismo que, verde o no, no está equipado para pensar, sino solo para aprovechar las oportunidades que se le van a ofrecer. Confiar en la posibilidad de que "la gente" se reapropie de la capacidad de pensar, colectiva e individualmente, es lo que se impone ya, si se trata de no asistir, impotentes, a la triple, e irreversible, devastación de nuestros mundos.", Libération*, el 30/11/2009, Francia.

constituciones hechas en los siglos XIX y XX. Las actuales incorporan, reconocen y aceptan la "pluralidad de culturas"[357] y tradiciones bajo el concepto ambiguo de "*Pueblo*". Es muy significativo en el caso de Bolivia (Santos: 2007), y es acompañado por experiencias particulares como Colombia, Brasil, Ecuador, Nicaragua, Argentina y Venezuela entre otros.

Es necesario encontrar otras justificaciones y argumentos cuando nos preguntamos ¿para qué sirve la idea de "unidad nacional", en contextos de *integración* y *multipolaridad* regional y global? Al igual que los ciudadanos franceses, que deberán superar los condicionamientos de la época colonial, cuando se preguntan, ¿qué busca el "Ministerio de la identidad" en Francia? La tendencia de las demandas identitarias parecen rescatar experiencias territoriales, donde se puede dar cuenta de las diferencias específicas en los modos de institucionalizar los valores y las normas, que delimitan el acuerdo -siempre inestable- de la comunidad. Eso hace una tradición, en última instancia. Entonces, nos lleva a cuestionarnos sobre el problema clásico de la modernidad ¿Asistimos al retorno de las tradiciones, como una negación a la universalidad y la linealidad progresista moderna?, o por el contrario, ¿asistimos la explosión de multiplicidades, ante el requerimiento de la centralidad neo-colonial-liberal eurocentrada del poder fetichizado?

6. *No lugares, pliegues y filosofar fértil.* La filosofía latinoamericana ha sido influenciada por el marxismo, las ideas políticas liberales, el existencialismo humanista y cristiano. Ha confrontado y ha sido influenciada, en consecuencia, por y con la ideología en muchas ocasiones orgullosa y presuntuosa de la modernidad, con intentos de regresión -algunas veces velados- a ciertas identidades imaginadas y marcadamente comunitaristas, sobre todo en las épocas de las dictaduras militares y de falsos conflictos militares (Chile y Argentina; Perú y Ecuador; Bolivia y Chile). De lo que se trata, entonces, es de partir de otra tópica de análisis, que esté alerta y preparada contra la recolonización política-epistémica, que busque rizomática y creativamente caminos pluri-versales, analécticos y transmodernos para decolonizar todas las dimensiones y relaciones de la vida social y ambiental. Que supere la soberbia, la sordera y la pedantería mítica de 'progreso'

[357] Para Tzvetan Todorov (2008: 46), "*la cultura existe a dos niveles estrechamente relacionados: el de las practicas sociales y el de la imagen que estas dejan en la mente de los miembros de la comunidad*".

imperativo y del 'desarrollo' "inevitable". Sobre todo, sería deseable que evite el *nacionalismo*, que suele sostenerse en ideas identitarias- comunitaristas (reverso indeseable y complementario del colonialismo eurocentrado), de comprobado peligro autoritario y anti-democrático.

El pensamiento eurocéntrico y la filosofía moderna no quedan exceptuados ni aislados de las atrocidades históricas cometidas en el continente. La reflexión de Alain Touraine, en *Crítica a la modernidad* (1994), sugiere evitar la disociación entre sistema (el mundo de la racionalización, de la eficacia técnica-administrativa) y los actores (el mundo de la subjetividad, del individuo y de la libertad personal). Podemos entenderla no sólo como un intento de tirar el agua sucia y salvar el bebé que está en la bañera (los valores emancipatorios), sino la posibilidad de una inflexión de sus temas, problemas y categorías. Una perspectiva más amplia puede ser, por ejemplo, la multiplicación y articulación de juegos de lenguaje que sobrepase los presupuestos del gran relato moderno, como propuso Lyotard (1999).

Aquí aparece el terreno que creemos fértil, para que puje la pregunta adecuada. Si las identidades culturales ya no son un justificativo y legitimación de pensamientos filosóficos, entonces, ¿es inevitable caer en un universalismo[358] anodino de un *no-lugar*, sin identidad[359] (como propuso Marc Augé, al describir la estética y arquitectónica de los centros comerciales y los aeropuertos en todo el mundo)? Pareciera ser que se sigue pensando « como si » no se hubiesen desmoronado o agrietado la certitud y soberbia universal de los grandes relatos eurocéntricos emancipadores -religiosos, étnicos, políticos e instrumentales-. Tampoco justifica forzar la idea de una latinidad cómplice, sino de *Sujetos* que resisten y transforman la demanda de justicia e igualdad en la novedad de posibilidades de experiencias y expectativas, más allá de la lógica y la racionalidad de eficacia (de la racionalidad sistémica de los procesos de imput-output) de sistemas impersonales, instrumentales y maquínicos.

Si la religión ya no es fuente de justificaciones y jerarquías en occidente, y por otro lado, la capacidad técnica del sistema no es la finalidad

[358] Posición ética y epistemológica que considera que pueden justificarse normas morales o enunciados verdaderos válidos en todo contexto, para toda cultura e individuo/ sujeto. Kant es el ejemplo paradigmático de la modernidad eurocentrada.
[359] O dicho de otro modo, la idea característica de la reflexión social de *identidades vacías*, propias de las tendencias post-modernas.

última, entonces, *la libertad* sigue siendo -en tanto ideal y principio ético, político y jurídico-, el concepto fundante de la reflexión, ligada a la preocupación ética por *la vida,* como principio material de lo político. Esto es por la incapacidad de encerrarla en condiciones y contextos específicos, como por su capacidad y ejercicio de plegarse y crear la utopía de un afuera-pliegue de la totalidad cerrada eurocéntrica (europea y Americana).

7. *Estado, dinero, ley, sujeto.* Podemos observar en categorías que atraviesan las ciencias sociales referidas al '*Estado', el 'dinero' y la 'ley'* los casos particulares de América Latina en sus transformaciones en curso. La pregunta que se torna entonces casi obligatoria, acerca de cual y qué '*sujeto de la política'* se da en el presente. La novedad entre el Estado y la sociedad característica de estos tiempos históricos de 'gobernabilidad', es que ha incorporado y subordinado la idea moderna de 'soberanía', junto al surgimiento e impacto de *las NTCI* en las dimensiones política, cultural y social. Éstas, han aportado modos de mejora permanente de gestión económica-administrativa, la disponibilidad y circulación de la información con una mayor intensidad de la comunicación, en la búsqueda de mayor eficacia. Sin embargo el esquema de conflicto de intereses y la negociación política -(que implica una posición respecto a la igualdad política y la justicia)- por la distribución de la riqueza -entre los accionarios, los trabajadores y los clientes/consumidores-, mediada y regulada en mayor o menor medida por las instituciones controladas por el Estado, sigue vigente en cada país y bloque regional. Sea de Europa o de América (del MERCOSUR, el Pacto Andino o del acuerdo comercial de América del norte) los conflictos y las negociaciones siguen mediadas y reguladas en última instancia formal por el Estado, aunque este sea en concreto el testaferro de intereses privados. Una observación que acompaña éstos temas (Estado, dinero, Ley, NTIC), es la crítica recurrente en las ciencias políticas que diferencia teóricamente y se desmarca del supuesto imperante neoliberal, de no confundir *los derechos del ciudadano* que no se sintetizan en los del "consumidor".

Estas características generales señaladas asumen sus particularidades en cada Estado Nación, en cada espacio y bloque cultural. De

hecho, las ciencias sociales eurocéntricas han acentuado más la dimensión antropológico-cultural en los estudios, y raramente se ha dimensionado y aprendido de 'lo político' no-occidental (budista, hindú, africano, aborígenes americanos) para ampliar la perspectiva solipsista y etnocentrista del pensamiento moderno occidental. El estudio de estas perspectivas y la superación de los límites y obstáculos epistémicos eurocéntricos de la filosofía moderna, llama a 'traducir' –como sugiere Rada Ivekovic- la idea inexistente de 'sujeto' el campo semántico y pragmático de éstos imaginarios políticos no occidentales. *La filosofía de la liberación*, Quijano, Lyotard, Boaventura de Santos Sousa (quien le llama '*epistemología del sur*' a la alternativa occidental no-eurocentrada), los estudios post-coloniales (Bahba, Chakrabarty), los 'nuevos paradigmas' (Schnitman, 1995) entre otros, hacen centro en éstos nudos que tocan el núcleo del paradigma moderno.

La hegemonía de las reglas del juego del 'sistema mundo', sobre todo las financieras y productivas -que cambian de hecho en modo permanente-, no siempre aceptan las precondiciones democráticas básicas en lo político y epistémico. El sujeto/actor central de la relación y la decisión es algunas veces el Estado, otras el 'mercado' (actualmente, sobre todo las empresas monopolistas y globales ligadas al capital financiero). Entonces aparecen nuevas preguntas ante quiénes ensayan ofrecer nuevas grillas de lectura filosófica y política: ¿dónde están las 'multitudes' de las que habla Antonio Negri y Paolo Virno? ¿En los consumidores, en los ciudadanos, en las víctimas consideradas sub-ciudadanos -y su consecuente lucha por la inclusión-, en la sociedad civil en su conjunto, en las clases[360], en los grupos de identidad de género y/o raza, en neo-tribus urbanas que emergen y desaparecen con la misma velocidad?

No es fácil formular las preguntas adecuadas, ni encontrar pistas factibles para su respuesta en la rápida anulación del "sujeto" o decretarle su muerte. La 'modernidad', como conjunto de problemáticas y delimitaciones aparece como un espacio enorme, difuso y amorfo, donde caben multitudes equívocas de predilecciones. El cuestionamiento y el debate llega a las estrategias de explicación parcelaria, las disciplinas: ¿hasta qué punto la distinción, diferenciación y recorte entre disciplinas de investigación debe ser mantenido y

[360] El capitalismo mundializado, fruto de la racionalidad inmanente de ganancia, no hacen más que producir clases-multitudes en un éxodo y alineación permanente, según Antonio Negri.

respetado? ¿Por qué sostener la separación e institucionalización entre lo factual, lo normativo y lo expresivo, característico del mundo moderno y no ensayar otro modo? ¿Para qué sostener la separación *economía – sociedad - política - cultura* que legitiman las ciencias sociales? ¿Cómo deberían dialogar nuestros mitos con nuestras dudas?

Tanto el *pensamiento mitológico* como el *pensamiento racional* deben ser constitutivos no excluyentes de una '*racionalidad compleja'* que debe tener una postura crítica con la razón y a la vez, que conciba y razone al símbolo, la magia y el mito[361]. Si la crítica es conocida, acerca de la violencia del *'logos'* que ensaya universalizar, dominar y someter la naturaleza y las relaciones, tanto exteriores como interiores, no hace falta ir al sujeto "artista", como lo hace Adorno, para justificar la idea de un sujeto total y plural. O 'la *muerte del sujeto'* como en las perspectivas estructuralistas, disueltos en la estructura. La separación *sujeto–objeto* que remite a la posibilidad de la 'objetividad estática', la universalidad del conocimiento y la hipótesis mecanicista legaliforme, deben ser "impensadas" desde la complejidad de nuestro 'personaje conceptual', incorporando la unidualidad del pensamiento, la dialógica recursiva entre la objetividad de la racionalidad y la subjetividad del pensamiento mitológico.

Podemos preguntarnos ¿por qué aceptar la dialógica recursiva y dejar de lado la disyunción característica del pensamiento moderno? La respuesta plausible nos aparece en dos argumentos y una conclusión incompleta:

a) primero ***para abordar problemas y formular preguntas que escapen al sometimiento de "lo real" y la objetividad estática*** (que no relaciona ni involucra el sujeto y el objeto, suponiendo que las observaciones pueden ser hechas sin un observador), impuesto por criterios axiomáticos modernos- eurocéntricos.
b) En consecuencia, ***poner en cuestión la idea que 'el sujeto del conocimiento' es lo que dentro del Hombre hay de idéntico en cada uno***, es decir, *la subjetividad* como *razón universal*[362] es el segundo argumento en común, entre la crítica post-estructuralista (postmoderna) y la filosofía de la liberación, a la modernidad eurocentrada.
c) **El *'personaje conceptual' - el curandero/brujo/chamán-*** como ya hemos adelantado, que ***permitiría reconstruir rizomórficamente la***

[361] Morin, 1988 : 190
[362] Auroux y Weil, 1996: 470.

búsqueda filosófica de una 'objetividad y autonomía dinámica', que involucre activamente la relación entre el sujeto, el objeto y el 'sí mismo' con lo 'otro'-como lo sugieren también "los nuevos paradigmas" propuestos por los libros colectivos *El coloquio de Córdoba y Nuevos paradigmas. Cultura y subjetividad-*. Éste hace la mímesis para accionar y restablecer la relación con la "naturaleza", no para crear mercancías vendibles en un mercado particular -el arte, la salud,..-, sino para negociar con fuerzas de difícil comunicación y de peligrosa relación. El *brujo* o "*chamán*" -una mezcla inclasificable entre artista, psicoanalista, curandero, físico cuántico y político- es creador y hombre de acción sobre el plano metafísico, con efectos rizomáticos sobre lo físico, el cuerpo y en consecuencia, de la naturaleza/ambiente. Ambos mundos (físico y metafísico) son en su imaginario necesariamente inseparables. Es una rareza la descripción eurocéntrica (cristiana y moderna) de la división y dualidad del mundo[363], así también del ocultamiento/anulación deliberada del "*self*" o sí mismo, si consideramos históricamente las diferentes cosmovisiones e imaginarios de las distintas civilizaciones y culturas.

Para desarrollar estas ideas (las abordaremos en los capítulos IV y V), utilizamos el '*personaje conceptual*' insólito -el *brujo/chaman-* como recurso heurístico de ensayo de desprendimiento epistémico. Haciendo referencia a sus visiones, intuiciones y estrategias cognitivas rizomórficas, a su creatividad epistémica como límite del sujeto de la objetivación y la subjetivación, borde y exterioridad del eurocentrismo moderno. Bien puede abordarse por algo más cercano y concomitante a la modernidad eurocentrada, esto es la "brujería demoníaca" que tantas muertes y procesos racionales e inquisidores tuvo en Europa. Las brujas y herejes juzgados en el medioevo corrieron la misma suerte que sus colegas de la época del humanismo renacentista y comienzos de la construcción del estado centralizador, a pesar del criterio filosófico que lentamente fue imponiéndose de privilegiar la razón y

[363] Así como esta dualidad es impensable en el mundo europeo antiguo, podríamos exceptuar también la filosofía taoísta, budista, ciertas corrientes gnósticas y de libre pensamiento, la filosofía de Spinoza, la física quántica, la cibernética y la teoría de sistemas. También a la fundadora de la sociedad teosófica (Helena Blavatsky -autora de *La doctrina secreta* Vol. I, II, III; *La clé de la théosophie).* En el plano de las religiones y el misticismo ocultista, con influencias en los espacios contemporáneos conocidos como New Age, nuevas espiritualidades, etc ensayan salir de esta perspectiva metodológica dualista y maniquea.

el entendimiento sobre la fe, la intuición y revelación. Las "brujas" cómplices en cuerpo y alma del demonio que altera el orden del mundo, los alquimistas, magos, herejes y poseídos que esperaban ser exorcizados por alguien del clero, fueron la "*forme duelle*" de la época. No sólo de la monarquía y el clero que encontraban las marcas del "Diablo" inscriptas en sus cuerpos, sino también del surgimiento de la primera y segunda modernidad. Brujería, magia, ciencia y "naturaleza" están en la génesis e inicio de la modernidad, según Álvarez-Uría (1992) y Le bras-Chopard[364]. Siendo, entonces, un problema más bien filosófico y cultural, y no solamente como ha sido siempre, ligado a la religión como una institucionalización del saber, con sus temas y problemas específicos.

El problema histórico es mucho más amplio, apasionante, complejo y actual. Álvarez-Uría se pregunta *¿Cuándo, cómo y por qué los demonios familiares de Europa se alejaron de nosotros para dejar a su paso un mundo natural susceptible de ser analizado y dominado por la razón científica y técnica?*[365]. Reconoce que no hay univocidad y sólo contamos con respuestas dispersas y prejuicios desplomados que ligaban modernidad, ciencia y capitalismo con las versiones y virtudes protestantes (como Max Weber) y cercanas al calvinismo (Thomas Merton). Evidentemente, no trataremos aquí de dar respuesta a la pregunta de Álvarez-Uría. Sólo indicamos que nuestro 'personaje conceptual' es la analogía conceptual de un proceso histórico que es aún el punto ciego del modernismo eurocentrado y la soberbia política monárquica-eclesial de los inicios del renacimiento y expansión europea, cuando invadió América, el Otro "doble" oculto y ausente de la historiografía y la filosofía.

El principio de la cura y el saber del personaje conceptual

Ciertamente, el personaje conceptual elegido requiere aún más justificaciones. No sólo la de ser la cara oculta, ensangrentada y justificadora de la violencia epistémica, política, colonial, moderna y eurocentrada.

[364] Arnelle Le Bras-Chopard, *Les Putains du Diable. Les procès en sorcellerie des femmes.* Plon, Francia.
[365] 1992: 44.

Podríamos haber elegido el "psicoanalista", y analizar los flagelos epistémicos de las evaluaciones oficiales y la deslegitimación política que sufren actualmente en Francia y en muchos países, como saber de pretensiones científicas de dudosa rigurosidad y eficacia metódica, para los inquisidores y evaluadores. Podemos hacer una somera introducción e incursión, para que nos acerque a nuestro '*personaje conceptual'*, proponiendo tres referencias, comparando rápidamente -siguiendo los estudios de Hell[366] -, la praxis científica de la biomedicina y la del chamanismo.

El objetivo es abordar e ilustrar las características de cada estrategia de construcción de conocimiento, que nos sirve de introducción para observar cómo la ciencia moderna deslinda lo racional de lo irracional, para explicar la objetividad del mundo -la "naturaleza natural" de lo "real"-. Las diferencias fundamentales las vemos en estas tres tópicas:

1. ***El principio de la cura*** para el médico es el reestablecimiento de la salud -el retorno al absoluto de salud-, ya que el desorden es justamente la anormalidad. Para un brujo/chamán/curandero amazónico el equilibrio es relativo e inestable, en consecuencia el desorden es normal. Uno y otro definen, caracterizan, unen o prohíben la relación de lo "natural" y lo "sobrenatural".

2. ***El foco de atención*** de la nosología médica es una *lógica interiorizante* a partir del cuerpo individual para hacer desaparecer la patología. La chamánica, en cambio, es una *lógica exteriorizante* mediante un ritual colectivo/festivo, la referencia sobrenatural tendrá como objetivo la restauración de la armonía individual y social.

3. ***El saber*** del médico deberá ser legitimado por los diplomas correspondientes, al cual tiene acceso cualquiera en las condiciones socio-políticas particulares de ingreso en cada comunidad. Esto asegura en la generalidad de los casos cierta notoriedad de status social y prestigio cultural. Devenir "brujo/chamán", en contraste, implica ser elegido por "fuerzas sobrenaturales", es decir, una alianza que requerirá la iniciación y familiarización de y con esas mismas fuerzas que lo llevan a ser intermediario entre mundos paralelos y convergentes. En la mayoría de los casos, son

[366] 1999:346

extranjeros o marginales a las reglas normales de funcionamiento de la sociedad en la que se hallan insertos.

8. *Absoluto auto-referencial, Sujeto y multiplicidades.*

Hasta el sentido común sabe que 'hace falta de todo para hacer un mundo'
Alain **Badiou** (2008:61)

¿Qué es la Unidad del mundo -de la vida una, el alma una, el trabajo uno-, proclamado por la metafísica europea, las vertientes gnósticas y esotéricas de occidente y oriente? ¿La unidad de la multiplicidad o el desdoblamiento de la ilusión del Uno? Lo Uno, en tanto *sí mismo*, Ser, absoluto, auto referencial, es siempre, en la connotación moderna eurocentrada, la representación y la imagen del otro sobre lo mismo, lo ya conocido. La dialéctica puede alterarse, es decir, puede pensarse y transformarse en 'analéctica' para elucidar la relación entre la 'Totalidad' (de lo mismo) y lo 'Otro', entre el la persona individual que hace 'rizoma' con lo otro (naturaleza/ madre), que no es anónimo ni universal, sino que remite a la relacionalidad e implicación de la diferencia y la repetición.

Varias alternativas y senderos posibles en el jardín, como ser la versión borgeana de la multiplicidad de rostros que se reflejan y se sumergen en *una* misma fuente, en *un* mismo sueño que es parte de otro sueño. O desde un prisma diferente de este aljibe de los sueños, donde el encantamiento y el misterio quántico del mundo ordenan momentáneamente el relato, es decir mares hologramáticos, fractales, polimorfos, poli céntricos. Evasión de la posibilidad de un sólo elemento que sea el eje que centre la sola rueda del carro…

Deleuze y Guattari irán más allá, sugiriendo la posibilidad a-céntrica, pensando *la univocidad del Ser*, no *el ente* de la metafísica occidental. Lo difícil es salirse a voluntad del relato construido que nos centraliza, ordena, adjetiva y califica en '*un*' sueño amorfo, dirigido y predeterminado. Totalidad vacía de la nada, un todo lleno que es al final de cuentas una patología, cuando se

convierte en el morbo de querer encontrar '*una*' verdad centrada y trascendente, y además, poseerla, predicarla e imponerla. Existe un mundo de multiplicidades, el mundo como experiencia posible es vivido y experimentado de infinitas maneras. La reducción a una sola perspectiva centrada –o varias máscaras de lo mismo, como el multiculturalismo-, puede ser un viraje epistémico autoritario. Generalmente, este giro epistémico está basado emocionalmente en el miedo a la incertidumbre, la indeterminación, el caos y el desorden, que requerirá de la guerra y su correspondiente "naturalización", entre otras cosas, para imponerse. La figura de 'univocidad del ser'[367] que utiliza Badiou (1997) para interpretar y describir el pensamiento de Deleuze, es una lúcida lectura del problema de la 'identidad' y la 'diferencia' (o de dicho de otro modo, 'lo mismo' y 'lo otro'). Se escapa y trasciende conceptualmente de la síntesis dialéctica hegeliana, al igual que Dussel, Badiou (2008) y Baudrillard (2004).

¿Quién eres tú?, le pregunto Moisés a "eso" que se comunicaba con él, y "eso" omnipresente (Jehová, Dios, El Altísimo) responde "*Yo soy quien soy*" –o en otras traducciones "*Yo soy el que soy*"-. ¿Quién es el que es?, alma, sujeto, individuo, cosa, ente, cuerpo, acontecimiento, experiencia... "Alma" es una noción utilizada en la antigüedad y en diversas metafísicas como la parte divina o superior de lo humano, *donde* –según Edgard Morin[368]- *se ubica el juicio, la voluntad moral y la libertad*. 'Sujeto', es una noción que proviene del derecho que ensaya enmarcar, como sugiere Rancière, el conflicto base de la filosofía política: *lo igual*. Es decir, como lo interpreta Paul Ricoeur, la relación conflictiva entre *atribución de derechos con distribución de los bienes*. Según Serres 'Sujeto' es aquel que establece contrato[369], debiendo trabajar la angustia entre lo social instituido y lo individual, para resolver este compromiso inestable con sus deseos, experiencias y percepciones. Un esclavo griego o un aborigen americano en los primeros cuatro siglos de la conquista e invasión europea, no eran 'sujetos'. Ni tan siquiera tenían 'alma', a la mirada docta, teológica e ilustrada de la mayoría colonialista eurocentrada.

[367] En cuanto concepto descriptivo que presenta el nudo de su pensamiento, parece más bien "equívoco". A priori al leer la obra deleuziana, hablar de "univocidad" parece una broma, porque lo que primero sugiere deliberadamente su reflexión es libertad y movimiento al pensamiento.
[368] In Schnitman 1995: 67
[369] 1993: 41

Las tópicas filosóficas clásicas se transforman, varían y se esfuman en el presente de la investigación metódica. Las variaciones categoriales de *alma, sujeto* o *individuo* se disuelven en la ciencia moderna y sus disciplinas. En la psicología se concretan en el soporte bio-físico, manifestado en comportamientos, estímulos y respuestas. Mientras que la sociología trata de encontrar los determinismos sociales en la sociedad y la cultura, diluyendo la decisión individual en conceptos que fundamentan el conocimiento metódico y categorial. 'Sujeto', entonces, nos interesa más bien en este contexto como categoría filosófica, hipotética y polémica de lo que *subyace como polo activo en el proceso de conocimiento y se contrapone al objeto que es conocido*[370]. Interés que es la vez imposibilidad, ya que no es sustancia, ni universal, ni revela nada, tan sólo es lo que creemos que deberíamos y podríamos ser y conocer. Ilusión, búsqueda o vacío en sentido budista, la unidad del vacío o la nada, que sostiene la ilusión de Ser/Uno o tan sólo la posibilidad del "sentido" del mundo. Liberarse de la idea de 'Sujeto', el *yo*[371] del predicado que está desencarnado, siendo a-histórico, asexuado y dual, es con-fundirse complejamente en la paradójica totalidad vacía y plena. Esto no implica la negación de la particularidad y su relacionalidad dinámica-rizomática inmanente, sino más bien la imposibilidad de la totalización obsesiva, autónoma, centrada y estática de lo Uno.

Acordamos con Deleuze, por su diferencia crítica con la filosofía de la modernidad eurocentrada, que el 'sujeto' es efecto (máquina deseante, pliegue) y no causa del mundo que vive y del que desea. Así el simulacro y la denuncia de las ilusiones de subjetividad absoluta que este conlleva implícitamente, son los argumentos que desmarcan al filósofo francés de la tradición de la metafísica de raíz platónica y de la filosofía de la conciencia. A lo largo de su obra los modelos filosóficos de Verdad tradicionales, como la trascendencia[372],

---

[370] Thiebaut, 2008: 100

[371] ¿Cuántos « yo » existen? William James planteó la existencia de por lo menos tres "yos" diferentes: un "yo" material, otro social y un tercero espiritual. Las investigaciones médicas muestran que en los enfermos con cerebro escindido pueden surgir, tras la separación del cuerpo calloso, dos yos distintos. La teoría de los dos cerebros hacen de cada hemisferio cualidades y experiencias conscientes muy diferentes. Existe de hecho un "vacío explicativo" entre las ciencias y la filosofía *entre las funciones cerebrales y la experiencia subjetiva.* (Conceptos extraídos de la Conferencia pronunciada por el Prof. F. J. Rubia en la Real Academia Nacional de Medicina de España el 12 de enero de 2010. *Tendencias 21.* http://www.tendencias21.net/La-consciencia-es-el-mayor-enigma-de-la-ciencia-y-la-filosofia_a4026.html)

[372] « *Trascendencia, enfermedad específicamente europea*» Deleuze y Guattari, (2008: 23). La centralidad y la trascendencia, dos "alergias" conceptuales y políticas de los autores de *Mil Mesetas*.

lo eterno y lo universal, son rechazados. Su lectura de Nietzsche lo acerca a la idea de *eterno retorno* como identidad de la diferencia, o dicho de otro modo, como producción, repetición y selección de diferencias. *Pensar*, para Deleuze y Guattari *es seguir siempre la estela del brujo-hechicero*[373].

El concepto clave, *el 'plano de inmanencia'*[374] como horizonte de los acontecimientos (para Deleuze y Guattari es pre-filosófico, es el absoluto-ilimitado informe independiente de todo observador, la imagen del pensamiento y variable según las épocas y las civilizaciones). Es lo que le tomamos prestado por sus capacidades de devenir puente entre la filosofía europea (Spinoza, Nietzsche) y el chamanismo, como veremos en el Capítulo V y en las conclusiones. '*Empirismo trascendental*' y '*plano de inmanencia*' son en Deleuze solidarios en el rechazo a la trascendencia y en la recuperación de la inmanencia, que la piensa paradójicamente al interior de un trascendente. La paradoja de lo singular y lo impersonal caracteriza el acontecimiento, al simulacro en la superficie del Uno. Actualización que es siempre creación. No es como en Lacan la falta en un sujeto estable, herido en su subjetividad traumática, edípica. Deleuze y Guattari saltan la línea, como un brujo que negocia con lo normal-mente desconocido. El inconsciente no es estructura ni el reverso alocado de la razón, es máquina deseante (los agenciamientos creativos del deseo), lo real mismo que produce y crea diferencias con un fondo unitario inestable.

Esta perspectiva deleuziana está más próxima de la cosmovisión autóctona americana, que a la de Descartes. El sujeto cartesiano -el *yo* del verbo *pensar*, "Pienso luego existo", despojado de carne y huesos- pareciera ser una hipótesis gramatical, la representación como lugar de una ilusión trascendental, donde entra a gusto y medida el 'Sujeto'. Dussel[375] relee a Descartes desde Lévinas, en quién se apoya *la ética de la liberación*[376] y la

---

[373] « *Penser, c'est toujours suivre une ligne de sorcière.* », escriben en *Qu'est-ce que la philosophie ?* (1993 :47).

[374] Para Descartes será el "cogito", que reposa sobre la presencia implícita en la verdad de la primera certeza. Para Heidegger será la comprensión pre-ontológica del ser, para el marxismo "el trabajo". (Védrine, 2000:137). '*Plano de inmanencia'* es la idea spinozista de una sola naturaleza para todos los individuos, para todos los cuerpos, una 'Naturaleza' capaz de variar en una infinidad de modos e intensidades.

[375] 2002: 359-368

[376] En Dussel (2002: 302-304), la ética de la liberación es una ética de la cotidianeidad. Propone tres niveles de análisis:

crítica al eurocentrismo, para interpretar el "*Pienso, luego existo*" le adjunta "*sólo,... ante Otro, cara a cara*". Incorporando la observación que el antecedente del existir/ser eurocéntrico es la "conquista", realizada 150 años antes de la fórmula cartesiana por españoles y portugueses, el nuevo centro del 'sistema mundo'.

Edgard Morin, queriendo escapar del realismo ingenuo y del idealismo solipsista, propone una relectura crítica de Descartes sugiriendo "*yo estoy en el mundo que está en mí*"[377]. Para la cosmovisión autóctona americana prehispánica no hay relación sujeto-objeto, ni distinción 'naturaleza' y 'cultura'[378] y lo más interesante, no hay distinción superior o inferior, sino interdependencia. Es decir, sólo hay sujetos en dependencia mutua (nubes, semillas, pájaros, hombres, astros, etc.). La unidad inestable y contingente de la relación implica la multiplicidad de intervinientes particulares relacionados, no dualistas en sentido cartesiano, sino unidad, para la cual la modernidad utilizará dos conceptos, 'materia' y 'espíritu'[379].

El deseo metafísico del "Otro", anterior al comprender, es decir 'preontológico' y post-ontológico (exterioridad) en sentido que propone Lévinas como 'sensibilidad' previa a la 'razón' y al cognoscente, es el fundamento 'ético'

1)

1. *La negación originaria, real empírica de las víctimas. El sufrimiento es el efecto real de la dominación/exclusión.*
2. *La afirmación ética radical de la vida negada en las víctimas.*
3. *Desde el reconocimiento de la dignidad de la víctima como el Otro que el sistema niega se descubre la conciencia ética crítica.*
4. *Se enuncia el juicio ético crítico negativo con respecto a las instituciones (el juicio ético crítico propiamente dicho). Interpelación crítica negativamente a las mismas víctimas.*

2)

5. *Primero a las víctimas que no han tomado conciencia.*
6. *Segundo, a los que podrían solidarizarse con ellas. Esto crea un compromiso militante como co-responsabilidad.*
7. *Tomar conciencia, analizar dialéctica y hermenéuticamente y explicar científicamente las causas de la negación de las víctimas del sistema.*
8. *Alternativas posibles de la razón utópica.*

3)

9. *Deconstrucción de la negación real y empírica de las negaciones sistémicas.*
10. *Se construyen positivamente nuevos momentos (normas, acciones, sistemas, instituciones). La praxis de la liberación propiamente dicha.*

[377] Morin, 1988 :228.

[378] Volveremos sobre esta distinción 'naturaleza'/'cultura' en el Capítulo IV (4.1). Adelantamos que vemos la influencia modernos y románticos, especialmente de Spinoza y Schelling como antecedentes de la problemática acerca de la unidad y separación 'hombre/cultura'- 'naturaleza. Este dilema recorrerá el pensamiento de Deleuze (1985; 1993ª; 1993b, 1994), desde sus comienzos hasta sus últimos escritos.

[379] Problemática que desde otra perspectiva, critica a la tradición moderna, aborda la reflexión de Esposito (2005), al recrear el concepto de 'biopolítica afirmativa': *No sólo si la vida, cada vida individual, es sujeto y no objeto de la política, sino también si la misma política es repensada mediante un concepto de vida de acuerdo con toda su extraordinaria complejidad interna, sin reducirla a la simple materia biológica.*

de la relación inevitable e inescindible "cara a cara"[380], responsable con el "Espíritu-Naturaleza", característica ésta de las cosmovisiones e imaginarios preconquista de América. La raíz levinasiana despojada de rasgos eurocéntricos, que propone Dussel (2002; 2006) y la creatividad conceptual de Deleuze y Guattari, permiten visualizar, trazar hipótesis y puentes sobre el enigmático "*sfumato*"[381] moderno y las posibilidades filosóficas críticas. El ideal, entonces, es la conjunción de Deleuze y Dussel, para realizar filosóficamente la superación del obstáculo eurocéntrico y la disolución de los rencores y apatías centralistas que genera en el terreno filosófico y político.

Las preguntas reflejan, en muchas ocasiones, el límite del lenguaje y el uso de los conceptos para asir lo 'Otro' (*la forme duelle*) que la pseudo-totalidad eurocéntrico/moderno/capitalista (*la réalité intégrale*). ¿Unidad dialéctica de superación de los contrarios o paradoja hologramática recursiva?, ¿Unidad sustantiva o conceptual-categoría? Hegel es un "parte aguas" en la historia de la filosofía, por su influencia en la demarcación del debate y polémica, acerca de la dualidad dialéctica y/o paradojal de las formas de pensamiento, la conciencia de lo 'real' y 'objetivo' en su devenir. ¿Hay remisión a la totalidad del Ser, Universalidad en la relación entre la razón, el espíritu y la libertad? Abstracción del pensamiento, que en tanto ideal es real, según el idealismo en Hegel. '*El Espíritu'*, en términos Hegelianos *es el devenir de la finalidad de la razón –el conocimiento de sí mismo-, que no puede ser sino la lucha por la libertad*. La historia, como totalidad, es un objeto posible para el 'Sujeto' de un saber absoluto. "La muerte del sujeto" post moderno y la crítica a la totalidad eurocéntrica son, en definitiva, respuestas a Hegel, por diferentes motivos, argumentos y valores, pero con varias afinidades epistemológicas a explorar, en relación al pensamiento crítico al eurocentrismo.

La idea de Mignolo de '*diferencia colonial'* (y '*pensamiento situado')* pondría en duda esta posibilidad de articulación entre Deleuze y Dussel. Nuestra hipótesis es que, teniendo la precaución metodológica y epistemológica de no ignorar las diferencias y los obstáculos eurocéntricos,

[380] Dussel (2002) comenta a Lévinas: "*Desde una corporalidad sensible 'sensible previa' a la razón como comprensión del ser y el cognoscente del ente como 'ideatun' (que habla o conceptualiza), la ética (y la "metafisica" en sentido levinasiano) describe al psiquismo corporal humano como mucho más rico que la subjetividad de una razón cognoscente, lingüística intramundana, que siempre ya vive goza, tiene una "afectividad como la ipseidad (ipseite) del yo*" (Ibídem, 363*)*

[381] Idea de Leornardo Da Vinci que significa, aproximadamente, la voluntad de aceptar la ambigüedad, la contingencia, la paradoja y la incertidumbre.

sostenemos la posibilidad y fertilidad de hace una síntesis conjuntiva. Es decir, una articulación conceptual/categorial entre la crítica de la 'filosofía de la liberación' y la tradición europea francesa, inaugurada desde "*La condición posmoderna",* que implica filosóficamente, por diferentes motivos, a las reflexiones filosófico-políticas de Ernesto Laclau y sobre todo, la obra filosófica de Gilles Deleuze.

Por último, ¿Hay más argumentos a favor de la utilidad filosófica para el análisis sociológico, de sostener *la metafísica hegeliana* -desde *la filosofía moderna-*, en vez de *la complejidad* holística y quántica (del paradigma que postula la complejidad[382] de la ciencia, el antidogmatismo del chamanismo amerindio, del pensamiento rizomático deleuziano, de su idea spinozista de 'Plano de inmanencia')? Si aceptamos esta distinción para la crítica al eurocentrismo y a la filosofía de la modernidad de una ciencia sin privilegios epistémicos y una filosofía sin arrogancia ni soberbia, habrá que justificar la articulación entre perspectivas epistémicas diferentes, pero no antagónicas y axiológicamente similares, pero no idénticas. *El Chamán (Brujo, nagual,)* como 'personaje conceptual', como ya hemos sugerido y argumentaremos en el capítulo IV y V, será el puente y a la vez el borde del pensamiento racionalista, empirista y pragmático de occidente. Más próximos a la visión panteísta de Spinoza, *Dios, es decir la Naturaleza... (*el *'plano de inmanencia'* de *Mil mesetas,* considerado como pre-filosófico, impersonal y pre-individual siempre único, siendo él mismo variación pura[383], sin ser objeto ni sujeto*)* y al *'eterno retorno'* Nietzscheano*,* que a las tradiciones racionalistas y la metafísica católica[384].

9. ***Pueblo, religión, filosofía, arte, derecho***: Hegel da una respuesta eurocéntrica categórica, totalizante y sistemática a estas categorías y

---

[382] 'Complejidad' para Morin y Prigogine, es diferente o remite a otro campo semántico que el de "complicación" o "dificultad". La vida humana en una ciudad, por ejemplo, puede ser muy complicada, pero no significa que sea más compleja que en un ecosistema -por ejemplo, un bosque en sentido de cualidad multifacética-.

[383] Deleuze y Guattari, 1993: 43, específicamente todo el punto I.2 (Págs. 39-66) que desarrolla la idea de 'Plan de inmanencia'. Ver también: "*La inmanencia: una vida... "* un pequeño articulo escrito por Deleuze en 1995, para la revista *Philosophie*, n° 47, Francia.

[384] Retomaremos esta discusión en 3.5; 4.2; 4.4 y en las conclusiones.

relaciones históricas[385]. Hegel es paradigmático en la fantasía y utopía europea eurocéntrica, en relación a "América" (o *Abya Yala*) como momento constitutivo ya la vez oculto/menospreciado de la modernidad. El *Otro* autóctono americano en Hegel[386] es la (pseudo) justificación a su verdadero etnocentrismo eurocéntrico[387] explícito, al igual que en los escritos antropológicos de Kant[388] y en las emergentes ciencias sociales del siglo XIX y la primera mitad del siglo XX.

La expansión política colonial de la primera modernidad (española, portuguesa) y luego la segunda modernidad (se la considera a partir de la expansión colonial inglesa, francesa, holandesa, alemana, belga) característica de la época con su proyecto "civilizador" y/o "revolucionario", no está afuera de la memoria histórica, de la adjetivación racista y eurocéntrica del debate político y cultural actual (parlamentario, académico y mediático). Es a la vez histórico y de actualidad en el correr de los siglos.

Dos acontecimientos históricos relacionados entre si, como la esclavitud y la política de industrialización, nos revelan que al querer interpretarlos y relacionarlos causalmente hacen surgir casi inevitablemente el análisis de la filosofía de la modernidad y la crítica al eurocentrismo.

1) *De once a veinte millones de esclavos africanos fueron exportados por el atlántico desde los siglos XV al XIX, porque la explotación de minas y las plantaciones exigían numerosos brazos no asalariados*, según M'Bokolo (In Mignolo, 2001).
2) El segundo acontecimiento lo reducimos a la presentación de una frase, que sintetiza la unidad entre colonialismo, modernidad y capitalismo "*La politique coloniale est fille de la politique industrielle*", dirá Jules Ferry[389]

[385] Ver Gurtvitch (1962: 97-127), quien sitúa la discusión en el desarrollo histórico de la dialéctica, desde Platón a Sartre. El hilo conductor de este libro es la relación de la dialéctica con la sociología, y ensaya cronológicamente mostrar y relacionar el debate históricamente. Nuestro foco está en el especial énfasis a las respuestas, diferencias y negativas a Hegel, particularmente de Marx y Proudhon, por su influencia en la discusión en las ciencias y movimientos sociales.
[386] 1988: 234
[387] « Ainsi les Américaines sont comme des enfants inconscients qui vivent au jour, privés de toute réflexion et de toute intention supérieure. La faiblesse de tempérament américain fut une des principales raisons de l'importation des Nègres en Amériques : on les y amena en effet pour exploiter, dans les travaux, leurs forces, étant donné leur meilleur aptitude à s'assimiler la civilisation européenne, si on les compare aux Américains »
[388] Escribe Kant (citado por Serequeberhan In Mignolo 2001: 265): « Los negros de África no tienen por naturaleza ningún elemento que se eleve por encima de la frivolidad"
[389] Citado por Ignacio Ramonet (2001: 7) en « Cinq siècles de colonialisme », en *Manière de voir* n°58, Le Monde Diplomatique, Francia.

ministro de Francia -a finales del siglo XIX-, en plena expansión imperial moderna eurocentrada.

En síntesis, como afirma Dussel a lo largo de su obra filosófica, Europa con la Revolución industrial y la Ilustración alcanzaba su plenitud colonial, acompañada con la expansión territorial y el florecimiento económico del incipiente nacimiento y consolidación violenta del nuevo 'sistema mundo' capitalista.

Tanto el pensamiento de Hegel como las interpretaciones de la historia colonial podrían ser cotejadas con las cuatro formas de pensamiento que propone Descola[390]: *'animismo', 'totemismo', 'naturalismo' y 'analogismo'*[391], como veremos en el Capítulo V. Así podemos ver, desde distinciones etno-antropológicas que tienen la vigilancia epistemológica previa de las actitudes etnocéntricas, la verdadera apertura a lo 'Otro'. Es decir, analizar su verdadera apertura a otros modos de vida, de construcción e interpretación del mundo y de la historia humana.

La influencia moderna/colonial en el imaginario político americano y en las disciplinas científicas sociales, es lo que designamos como obstáculo epistemológico. Esto es, en el sentido de la distorsión que produce al *ver* desde

[390] 2006; 2004; 1998

[391] Existen, según Descola -lo veremos más detenidamente en el Capítulo V-, cuatro posibilidades (teniendo en cuenta que los sistemas puros no existen, las situaciones más comunes son las hibridaciones, cada humano posee en sí mismo en estado virtual estos cuatro modos de identificación) :

1) *L'animisme, (intériorité analogue à la mienne mais physicalité différente). Une grande partie des entités non humaines (plantes, animaux) sont dotées des mêmes attributs d'intériorité que les humaines. Elles sont perçues comme des personnalités avec lesquelles on peut établir des rapports sociaux. Ces entités se distinguent des humains par leur physicalité, et leur intériorité humaine se révèle dans les rêves. En temps ordinaire, ces entités ne sont perceptibles que sous leurs corps animaux ou végétaux. Chaque espèce est réputée avoir ses propres coutumes, ses propres façons de être, qui pressentent bien des analogies avec les humaines, mais liées à ses caractéristiques physiques, a son mode de locomotion, à son habitat, qui ne s'arrête pas aux frontières physiques de l'espèce humain.*

2) *le naturalisme, qui correspond a notre cosmologie moderne, (discontinuités des intériorités -qui seul a une âme, une intentionnalité -, mais continuités des physicalités)*

3) *Le totémisme, la continuité des intériorités et des physicalités. Il n'y a pas vraiment de différence entre un humain et son totem, le kangourou a les mêmes propriétés que moi, même s'il est différent. Le nom de un groupe totémique est d'ailleurs celui d'une propriété (caractéristique du comportement) et non celui d'une espèce. Par exemple, penser qui il y a un génie de lieu dans certains endroits.*

4) *L'analogisme, l'inverse du totémisme, représente à la fois une discontinuité dans les intériorités et les physicalités. Un monde très diversifié avec une multiplicité des composantes, qui se recomposent au gré des circonstances (monde chinois et indiens classiques, le monde andin, l'Europe jusqu'à la renaissance). Monde très difficile a maîtriser, ils sont obligés à établir des correspondances entre une multiplicité d'éléments dissociés : l'analogisme est le mécanisme central utilisée pour relier ces éléments (tableaux des correspondances, échelle très fine et graduée comme la chaîne de l'être du Plotin). La hiérarchie et l'analogie servent à mettre l'ordre dans un monde qui est très atomisé. L'astrologie, par exemple.*

otra idea, mapas y descripciones de temporalidad y supuestos ontológicos. ¿Es posible situarse fuera de la referencia lineal cristiana, la reversibilidad newtoniana y la linealidad-progresista acumulativa? ¿Es posible pensar la historia que no sea sólo del capital y la historia europea? Esa otra temporalidad, entonces, ¿puede ser a la vez *lo mismo*? Es decir, "lo mismo" referido a la consolidación de *un nuevo patrón de poder* o refuerzo del actual patrón de poder moderno, capitalista y colonial que une los provincialismos europeos y americanos, con el africano y asiático en el nuevo *sistema mundo,* borrando las diferencias, particularidades y diversidad de los espacios conquistados y avasallados.

10. *Flujos y devenires. Eso "algo nuevo", in-forme, nómade.* La instauración del orden colonial en *Abya Yala* (América) fue un verdadero "*Pachakuti*", como le llaman los aborígenes andinos. Es decir una "revolución" que desmanteló un tipo de orden, instaurando otro. Nuestra perspectiva, como argumentábamos en los puntos anteriores, es que 'América latina' expresa en su segundo centenario de la "independencia" española y portuguesa un espíritu mestizo e híbrido particular, por sus conflictos materiales y sociales latentes. Para Quijano debería llamarse, en realidad, "*independencias coloniales*", porque nunca trastocaron las jerarquías globales. "*Pachakuti"* en las comunidades andinas, desde su mitología e imaginario político", lo utilizan ampliando el sentido de la mera constatación fáctica y los criterios de objetividad científica. El pensamiento 'decolonial' de Dussel, Quijano Grosfoguel y Mignolo[392] parten de este concepto de "*Pachakuti*", no de las independencias, revoluciones y revueltas posteriores por los criollos, que podría considerarse un "colonialismo interno" que reproduce y reorganiza la colonialidad de la época.

Por otro lado, América involucra, por ahora, la ignorancia de ser portadora de algo novedoso en potencia (un *aufheben* rebelde a la lógica dialéctica de Hegel, una posibilidad o síntesis que puede ser regresión o

[392] Puede verse una síntesis conceptual sobre sus estudios históricos en "*El vuelco de la razón: sobre las revoluciones, independencias y rebeliones de fines del XVIII y principios del XIX*". Conferencia de Walter Mignolo, el 22 de diciembre del 2008 en Buenos Aires. En: http://otrosbicentenarios.blogspot.com/2008/12/el-vuelco-de-la-razn-sobre-las.html

síntesis feliz-superación, depasamiento-) Es decir, la posibilidad de una síntesis superadora como lo quiere Hegel, que guarda, conserva y pone fin la tesis y su contradicción. O contrariamente, que es nuestro punto de vista, sin síntesis feliz que tienda siempre a-priori a la manifestación y reconocimiento narcisístico del Espíritu Absoluto, vale decir, más de lo peor (homogenización, regresión, descomposición y decadencia destructiva, fascismo societario). Socialmente esto podría traducirse dialécticamente a una situación en la que no haya necesariamente en las víctimas de los márgenes del capitalismo colonial una *antitesis* que se integre y posibilite el devenir de la superación, es decir, la síntesis de la contradicción. Hay relación inescindible e irreconciliable, la transformación se da por implosión interna, por "caotización" dinámica que reconfigura nuevas estabilidades inciertas e inestables.

Eso "algo nuevo" in-forme aún para el pensamiento y la representación, en sentido filosófico categorial (que es subjetivación, es decir hibridación y resistencia en disputa por la hegemonía al mismo tiempo), parece ser la tarea política actual y la crisis de la filosofía del presente. La acción política y la reflexión filosófica que pretenden ser alternativas decoloniales a la filosofía de la modernidad eurocentrada, deberían partir de la crítica al eurocentrismo como obstáculo epistemológico, para la comprensión de los procesos de transformación, mestizaje y mutación societal en América Latina. Trabajo inter-disciplinario que clama aceptar el triple desafío y lugares comunes entre ambos lados del atlántico:

1) *la crítica filosófica a la razón axiomática y el rechazo a la búsqueda de fundamentos* (Carrilho, 1997:76).
2) En lo político, *la crítica del patrón hegemónico de poder mundial y las diferencias históricas y geográficas, en relación a la colonialidad del poder y el saber* (Quijano, Mignolo, Coromil In Lander: 2000; Mignolo: 2001; Grosfoguel: 2007; 2009).
3) *La dislocación de las dominaciones totalitarias en el mundo, hace que las cosas políticas estén de regreso* (Abensour, 2002).

La explicación y comprensión del cambio de las sociedades modernas -del devenir, la alteración, la transformación, la mutación, del movimiento- y la representación que ellas se hacen de sí mismas (de su historia, de su presente

y futuro), siguen siendo uno de los problemas y preguntas medulares de la filosofía y la crítica epistemológica, en consecuencia, de la reflexión teórica científica social y experimental (física, biología, química) como ya lo han propuesto Habermas, Giddens[393], Prigogine, Wallerstein y Touraine.

La búsqueda de respuestas y el estado provisorio de las mismas, en la indagación presente con intenciones prospectivas[394] y estratégicas de modelos teóricos para esclarecer la acción y la correcta simulación de los sistemas de observación, generan un ir y venir del pensamiento, los deseos y la voluntad de saber – poder. La prospectiva y los sistemas de observación deberían permitir la aproximación anticipada de escenarios complejos, problemas y desafíos futuros (presentes y en mutación constante, como los relacionados al cambio climático: las migraciones y la escasez de recursos básicos como agua, gas, petróleo). Teoría y práctica se unen, de modo diverso y de forma diferente en su justificación lógica y legitimación social (en el alquimista, el brujo, el científico, el pintor, el político, el esoterista, el teólogo, el cocinero), en una praxis que determinará su arte.

Entonces la pregunta que se olvida y que actualiza el punto ciego de la modernidad eurocéntrica, hecha por lo general por enunciadores fantasmas: *¿'El paradigma moderno'* y *'la metodología científica'* son las mejores de las estrategias de conocimiento concebibles y posibles?, ¿Es la estrategia hegemónica post/neo colonial el resultado de una tendencia dominante-regresiva (ya instalada en las sociedades de América latina) que estructura un campo donde la homogenización política y cultural "pretende" igualar por lo bajo? ¿Generaría "horror" panteísta, 'animista', 'totemista' y 'analogista' al pensar 'naturalista' eurocéntrico el salir de "*la linealidad de la razón"* y pensar de manera holística, con contenidos formales sistémicos e hipótesis quánticas?

Deleuze y Guattari[395] son quienes nos brindan la idea "rizomática", no centralista y universal del *ser*, y pueden permitirnos pensar no hegelianamente la unidad de la multiplicidad, reflejado u objetivado -a decir de Hegel- en la filosofía, el arte y el Estado. No se trata de suplantar Hegel por Deleuze, sino de pensar filosóficamente "eso" nuevo (que no es nuevo, es en el pensamiento de Baudrillard lo inescindible de *la réalité intégrale*, la *forme duelle).* Pensar, en

[393] (1995) *La teoría social hoy*, Alianza Universidad, Argentina.
[394] Desarrollamos este concepto en el capítulo IV (4.3).
[395] 1994; 2008

Deleuze, es devenir activo, rehabilitar la diferencia en la univocidad del *ser*[396]. Desde el punto de vista de la pragmática, como bien lo saben los autores de *Mil Plateaux* es la praxis de "la brujería". No es un todo coherente, homogéneo y único, sino que clama ser pensado con mayor apertura, a partir de una multiplicidad *rizomática* caótica, contingente, segmentada y (des)ordenada. Multiplicidad que deberá acomodarse espontáneamente en el establecimiento de un patrón descriptivo, que simula e hipotetiza para comprender(se) un patrón de orden -una recodificación y reterritorialización- en el kaosmos, concepto componente-constitutivo-inmanente de la totalidad de flujos y devenires. Son *multiplicidades de masas o manadas, anómalas y nómadas, de devenir, conjuntos difusos y no exactos*. Desde el punto de vista del pathos: psicosis y esquizofrenia. *Desde el punto de vista de la pragmática,* según los dos amigos franceses*, la brujería las maneja*[397]*.*

11. *La hermenéutica y la física quántica.* Hay puntos de encuentros, lugares comunes y nodos del pensamiento a desarrollar y construir entre las cosmovisiones ancestrales y místicas, las ciencias llamadas fácticas, las sociales y humanas. Para Fritjof Capra[398] el modelo newtoniano de la física moderna está ampliamente superado en su perspectiva teórica, emergiendo en las últimas décadas una nueva visión que se aproxima a las tradiciones místicas de oriente, como el taoísmo, el hinduismo y el budismo. Dentro del paradigma cartesiano-newtoniano, y más precisamente en la mecánica newtoniana, el sujeto está separado del objeto, siendo así de carácter absoluto. Es decir, el sujeto y el objeto no se modifican entre sí, donde el sujeto tiene una posición absoluta para el acceso a la verdad. Fue Kant quien determinó filosóficamente las condiciones de posibilidad abiertas por el nuevo paradigma, que destrona al precedente haciendo insostenible su núcleo duro. En *la mecánica relativista* el 'Sujeto' es alterado o deformado por el objeto, ya que los parámetros básicos como el espacio, el tiempo y la velocidad quedan transformados cuando el sujeto observa o manipula el objeto que investiga/interactúa. El conjunto de posiciones son relativas al sujeto o los

[396] Védrine, 2000:130
[397] Deleuze & Guattari, 2008: 515.
[398] 1980: 43

sujetos, por la tanto *el criterio de verdad* se hace en relación a la multiplicidad de posibilidades que exigen diferentes puntos de vista. Para *la mecánica quántica*, que es el puente con nuestro 'personaje conceptual' que pasea en mil mesetas, el 'objeto' es deformado por el 'sujeto', ya que lo transforma al observarlo. No hay posición exterior ni relativa para el 'sujeto', ya que ambos desaparecen en la relación de observación y manipulación[399].

Cada devenir mundo para la física quántica[400] no es más que uno, dentro de infinitos posibles y paralelos. Si bien hay cierta unidad, no es en la reducción sino en la multiplicación de posibilidades e interpretaciones, ya que como "participantes" de lo que observamos, no sólo influimos la realidad, sino que la creamos. Por lo tanto, la ansiedad de poner un orden racional, deductivo y reductivo al mundo de la experiencia perceptual, emocional e imaginativa, es más una patología del "observador" que muestra la posibilidad decadente de obsesión de control, que la complejidad del orden relacional (caótico, contingente, azaroso, determinista,…) de la multiplicidad.

"El científico" como 'personaje conceptual', en apariencia individual, puede presentarse "modernamente" como 'sujeto' que se siente en ese momento "el observador", excluyendo desde el núcleo del '*gran paradigma de occidente*' que su cerebro puede ser un holograma que interpreta un universo holográfico. Para el premio Nobel de Física, Brian Josephson, en su exposición hecha en el coloquio realizado en Córdoba (España) "L'expérience de la conscience et sa place en la physique"[401], sus preocupaciones científicas eran acerca de una nueva aproximación física al rol jugado por la experiencia conciente, porque esto puede conducir a *explicaciones nuevas y mejores de ciertas clases de fenómenos*.

¿Y si se lleva al extremo esa alternativa de mundo caótica y "desordenada", donde el azar y la contingencia entran dentro del orden requerido por la ciencia de principios del tercer milenio? Ese parece ser el recorrido que deberá hacer "el espíritu" absoluto hegeliano, o más modesta y localizadamente la filosofía latinoamericana, si quiere pensar fuera de las

[399] Ibáñez, 1998: 60
[400] Con los desarrollos teóricos y empíricos de la física quántica, la ciencia occidental comenzó a entender e investigar que la realidad que observamos ni está dividida, ni es previsible. El universo visto desde la física subatómica, dicho de modo muy general, no tiene fronteras, ni se puede medir con exactitud cómo va a conducirse.
[401] *Science et conscience*, 1980: 31

imposiciones eurocéntricas de raíz moderna y de los límites de la dialéctica hegeliana particularmente. Es aquí donde la filosofía del desorden convoca a los maestros/expertos que dispongan de herramientas metódicas y sistemáticas de la observación y argumentación, y a la vez imaginación rizomórfica. ¿Por y para qué?, para hacer esquemas e instrucciones que produzcan imágenes y síntesis, para intervenir e inmiscuirse donde la razón instrumental y la fuerza brutal del dominio parecen no ser las mejores -y mucho menos las únicas- estrategias posibles para comprender la potencialidad en acto de lo viviente.

La 'teoría del caos' parece ser a las ciencias fácticas y formales lo que la 'hermenéutica' es a las ciencias humanas y sociales. Es decir, ambas tienen que lidiar -al igual que nuestro 'personaje conceptual'- con la complejidad y hermetismo de la relación entre la parte y el todo, sea interpretando datos de los eventos y/o sentidos del texto. La física, pretendida "ciencia fáctica", parte de una tesis sobre los hechos, ya que sus proposiciones deben ser 'falsables' en sentido popperiano. La teoría del caos desde la perspectiva de ciencia formal, parte de datos empíricos procesándolos dentro de modelos matemáticos, buscando interpretar los datos de la experiencia para encontrar un orden subyacente, en el desorden aparente. Nietzsche, Marx y Freud que desconfiaban de las interpretaciones evidentes, buscaron –al igual que la teoría del caos- lo subyacente, pero hurgaron en el instinto, el inconsciente y la lucha de clases, sospechando de la "realidad" misma, reintroduciendo la hermenéutica para develar no lo "sagrado oculto", sino los "hechos profanos" de la existencia, que son el punto ciego y las opacidades del sentido dado por los individuos, la filosofía y la sociedad. Así es que la interpretación ocupa, tanto en la física como en la "metafísica" de las ciencias humanas y sociales el primer lugar: los hechos son, como para las perspectivas constructivistas y para la brujería, una consecuencia de ésta.

El dilema filosófico/ontológico de implicancias científicas sigue presente en la paradoja del todo y la parte, de la multiplicidad de sistemas complejos y la 'complejidad' una. El eurocentrismo y la filosofía de la modernidad son, para estos dilemas, un obstáculo epistemológico -a priori y a posteriori- para interpretar la irreversibilidad, irrepetibilidad y la complejidad caótica de los

sistemas. Pero sobre todo, para tener la posibilidad de recursos heurísticos creativos, en la formulación de preguntas y estrategias cognitivas alternativas.

12. *La asignación cuasi-automática del sentido.* El conocimiento humano, según Morin, traduce a su lenguaje una realidad sin lenguaje, es decir "*los impulsos físicos son los que excitan nuestros receptores sensoriales y las transformaciones y son los circuitos bioelectroquímicos los traducidos a representaciones, las cuales son traducidos nociones e ideas*"[402]. El hermeneuta -que se propondrá descifrar y comprender el sentido oculto, lo no dicho, a diferencia del exegeta que se limitará a lo textual-, va a presuponer en el final del horizonte que dona sentido, la idea-fundamento de Ser/Dios. El sentido debe estar enmarcado en ese "algo-alguien-absoluto" que le posibilita escapar a la arbitrariedad y al absurdo, siendo al menos lingüísticamente, copula gramatical y verbo de existencia. La búsqueda de sentido y universalidad es una donación a priori, una hipótesis que funciona como un axioma, un hecho indiscutido y evidente dado por una potencia en acto, que se justifica en su auto-evidencia y se eterniza en cada instante, al hacer hablar a los signos mediante la asignación -(cuasi) automática o a-priori- del sentido.

Sin embargo esa presuposición es una, entre miles. Ese algo (Uno, Dios, materia, todo, Tao, vacío, misterio, suspensión escéptica del juicio, Dinero…) inasible, hipotético o dogmático, ¿está por afuera o es constitutivo de la representación intelectual de la totalidad de la experiencia sensible y emotiva?, ¿es inmanente o trascendente?, ¿es la unidad de la multiplicidad, o es la multiplicidad su sólo modo de existencia, de mostrarse y ser?

13. *Devoción fanática y libertad.* En el presente, tendencialmente el occidente y oriente desarrollado (principalmente el G-2[403], G-8 y el G-20) siguen pensando con la devoción extrema y fanática, acerca de la eficiencia y eficacia del sistema económico y el credo del *libre mercado*, desplomado en 1929 y abriendo un periodo en el 2008, que seguramente no será desapercibido históricamente por su metamorfosis en el futuro. Esta axiología centrada en la eficacia del sistema económico, anuló y suplantó parcialmente a las otras formas de pensamiento, que confusamente se las une al espacio difuso de "lo

[402] Morin, 1988: 227.
[403] Estados Unidos y China.

religioso" y "las espiritualidades" -la teología, el esoterismo y la filosofía- e instauró así lentamente un dogma secular. Este dogma secular se concibe por sus efectos como poder tecnológico, fruto de la ciencia, con cualidades que representan algo omnímodo, de una entidad única cuasi-inmortal e infinita, análoga subjetivamente a las representaciones culturales (imaginarios) de las posibilidades y potenciales humanos.

La devoción actual al *Dios dinero-poder*[404] (el mismo, aunque en otro contexto que el de la primera modernidad de los conquistadores españoles en América, y de la segunda modernidad de los ingleses, franceses; en África y Asia en los siglos XVIII, XIX y XX) parece ser en los ensayos sobre la crisis de nuestro tiempo mucho más peligrosa para el resguardo de la vida, que la devoción al Dios uno de la tradición del libro. De hecho, el credo económico en el progreso, la ciencia y el desarrollo tiene aspiraciones 'católicas', (etimológicamente: universal), y tiene formalmente la estructura de una religión, en sentido antropológico y sociológico (conjunto de creencias compartidas -mano invisible, progreso- que unen la comunidad/sociedad, como la definía Emile Durkheim).

Serge Latouche[405] señala dos características en el capitalismo, compartidas con la religión:

1. Le existencia de un "culto" universal y trans-histórico para el valor encarnado (oro, dinero como materialización del "Dios dinero")
2. Con la modernidad, una "fe" nueva en el progreso y sus corolarios (ciencia, técnica, crecimiento).

La idea abstracta en el capitalismo (del *nuevo patrón de poder mundial* instaurado desde el descubrimiento de América) es la ganancia y la eficacia, donde *la libertad*, en su sistema pragmático de valores adquiere el estatus de caricatura *"desaparecido –no sabe no contesta".* Al igual que "*la confianza"*, sin la cual el sistema de crédito el capitalismo se entorpece y disuelve (sin confianza no hay crédito). Realidad "anti-hegeliana", en tanto la finalidad del Espíritu –según Hegel, la libertad- es negada en el capitalismo, de facto, radicalmente. La cuestión a saber es, siguiendo la reflexión de Miguel Abensour (2004), si la libertad es de la política en tanto dominación, o bien, si

[404] La "idolatría" o el "becerro de oro" del Moisés bíblico, devoción prohibida por este profeta de Israel.
[405] 2006:284

la libertad se objetiva en la posibilidad de la política, ya que la imposibilidad es la marca definitoria de la dominación.

14. *Complejidad, irreductibilidad y diferencia no dogmática.* Los debates filosóficos facilitados en el público académico especializado, tienen su aspecto exterior pragmático. El saber casi secreto y un hacer popular característico de *curanderos, brujos y chamanes* puede ser interpretado como la estrategia contraria de los académicos. "*Mientras el chamanismo se apoya en el individuo y la subjetividad, el método científico busca mantener el yo subjetivo del investigador aparte del objeto de estudio. En muchos sentidos el chamanismo es una "autología", o el estudio de si mismo, mientras que la ciencia es una "heterología", o el estudio del otro."*[406]. Sus públicos son diversificados al interior de las comunidades marginadas y de los grupos subalternos. Es cierto, dos epistemes y discursos (científicos y chamanes) sobre lo supuestamente "real", que invocan investigaciones, legitimaciones diferentes y diferenciadas, que se combaten y se atacan violentamente. Si se aceptan desde una diferencia ética y epistémica, en la mayoría de los casos, es irreductible. Pero si algo ha cambiado radicalmente en los últimos cinco siglos, es la mirada occidental y científica sobre los "chamanes" y el entorno cultural de otras estrategias de conocimiento, hoy casi desaparecidas.

El anti-dogmatismo académico, como así también el "*chamánico",* ligados por diferentes motivos al paradigma de la 'complejidad' (Morin, Leff), aceptan y posibilitan reconocer otro recurso heurístico que el conjunto de hipótesis y axiomas cartesiano-newtoniano, y los contenidos de la dupla inglesa Smith-Darwin[407] que predeterminan las posibilidades mecánicas y competitivas de "lo real" y en consecuencia del 'Sujeto'. La delimitación de la problemática moderna y el conjunto de supuestos eurocéntricos –en muchos casos perimidos-, no son una condena heurística, sino una elección. Por lo tanto, la

[406] Narby y Huxley, 2005:22

[407] Evelyn Fox Keller, se pregunta (In Schnitman 1995: 62) luego de la intervención de Prigogine "¿El fin de la ciencia?" cual sería la dirección y los recursos que la ciencia podría buscar y apoyarse para salir del atolladero paradigmático. Y hace un comentario sobre otros de los supuestos condicionantes de la ciencia occidental acerca de Darwin y Adan Smith: "*Lo que Darwin trajo a la biología [...] es un modo de pensar el mundo viviente como si fuese un fenómeno de gas, un compuesto de individuos autónomos caracterizados por una noción interna autónoma de adecuación, de encaje; involucrados en interacciones parecidas al mundo competitivo de Adan Smith. Los individuos son como partículas o átomos que chocan unos contra otros con una única forma posible de interacción: la competencia."*

aventura del pensamiento requiere, sobre todo, consistencia lógica en la argumentación -al interior de sus axiomas- y la coherencia con la dimensión pragmática de los enunciados al interior de sus propias reglas. Es decir, no sólo la aceptación de la axiología convencional y consensuada por una comunidad específica (científicos o curanderos) sino la consistencia en la creación conceptual que describe un plano o presenta un mapa.

2.3. El lugar de la modernización y el Sujeto. Una aproximación a la problemática del cambio social.

Las preguntas que construyen nuestra investigación, expuestas en el prólogo y el Capítulo I, son de orden epistemológico, y por extensión implican al dominio de la sociología y la ciencia política. Nuestro propósito, señalamos una vez más, es tomar de la tradición intelectual sociopolítica francesa personalizada en Deleuze y Guattari, los elementos universales de la particularidad epistémico-filosófica reacia a la trascendencia, analizando creativamente la idea de inmanencia. El desafío es trazar el puente y encontrar lugares comunes, con la ayuda de la crítica latinoamericana no-eurocéntrica. Subyace la pregunta y el interés de analizar las posibilidades de la dimensión prospectiva de la teoría social y la reflexión filosófica a principios de este milenio, que evite, como sugiere Deleuze tanto *la ilusión filosófica de la trascendencia*, como la reproducción del *mito del individuo moderno eurocentrado*, como incitan Benasayag, Dussel, Quijano y Grosfoguel.

En este apartado vamos a ensayar una sistematización esquemática de la matriz de análisis de Alain Touraine y por extensión, a Manuel Garretón. Ambos sociólogos analizan las transformaciones societales señalando los riegos de la des-socialización, la violencia muchas veces no contenida y el nuevo contexto mundial para analizar la emergencia del 'sujeto', con el

privilegio analítico en la esfera cultural de análisis, por sobre lo social y político[408]. Es decir, nos interesa lo concerniente a los supuestos normativos-analíticos del 'sujeto', 'política' y 'modernización', aplicados al análisis de América Latina. No solamente la explicación post-facto del análisis sociológico y político de América Latina, sino también la tentativa de visualizar el punto ciego de nuestra cultura política, la utopía que orienta la investigación científica y la acción política de pensar el individuo que se convierte en actor de *sí mismo*, en 'sujeto' (racional y con derechos). Se transforma en 'Sujeto', según Touraine, al luchar por su "libertad" contra la asfixia del sistema y el mundo impersonal, sosteniendo así la idea de 'modernidad' que incita la rebeldía y la esperanza, evitando situarla de este modo, en el centro del problema filosófico y la crisis paradigmática[409]. Ensayaremos abordar los límites epistémicos modernos-eurocéntricos implícitos de la explicación del 'cambio social', en referencia a las tendencias actuales de los movimientos sociales en América Latina. Creemos que Touraine no sale de la órbita ilustrada- moderna, sosteniendo un "sujeto" que si bien éticamente dentro de su paradigma es entrañable, es hora ya de crear otras descripciones inclusivas e híbridas, que eviten los malentendidos de las dualidades y tensiones excluyentes que articula la modernidad. Es decir la separación *sujeto-objeto*, *naturaleza –cultura, hombre -universo* y *la racionalidad de lo particular - holismo relacional*, y el

---

[408] Luego de la publicación de "*Un nuevo paradigma para comprender el mundo de hoy"* (2005), el diario español *La Vanguardia* (15/11/ 2005), Touraine remite en un reportaje a lo temas centrales del libro:
Periodista: *Resulta curioso que un sociólogo hable de que vivimos la destrucción de lo social, el fin de la representación social de nuestra experiencia.*
- Lo que pasa en París corresponde bastante bien a este fin de lo social. Hasta mediados del XIX hablábamos en términos políticos: paz y guerra, orden y desorden. Eran las categorías que estructuraban nuestra visión y nuestra práctica. Luego durante siglo y medio hemos representado y organizado nuestra existencia en términos económico-sociales, un modelo en el que los conceptos eran capital, trabajo, huelgas y mercado. Y todo eso se ha ido abajo, no estamos ya en ese paradigma.
- Periodista*: ¿Cuál es el nuevo?*
- El paradigma cultural. El social ya no sirve, por dos grandes razones: una, la globalización, que significa que la economía se reorganiza a nivel mundial, y no hay más instituciones a ese nivel. Se desvincula la economía, que ahora es global, de lo social, cultural y político. Un ejemplo significativo es la desaparición de la ciudad, típicamente moderna. La ciudad, la civilidad, la ciudadanía, se van. Se crean zonas de urbanización, como la *banlieue* de París. Las megalópolis no son ciudades, son zonas urbanizadas. La sociedad que vivimos está deshecha entre *golden boys* que viven la economía sin sociedad, otros que viven más o menos y, finalmente, masas excluidas, marginales.

[409] Al principio del 2005, en Perú con la rebelión « etnocacerista » y en Bolivia la continuación de la lucha por el agua hasta el arribo de Evo Morales a la presidencia del país en 2006. Estos son, entre otros las confirmaciones iniciales de nuestros cuestionamientos y preguntas de investigación en este apartado. Hay un renacimiento de la « indianidad » (etnicidad) en los sectores aborígenes y mestizos en relación con la "civilidad", como clivaje político importante al interior del Estado Nación, para comprender la movilización social y la acción colectiva de los dos países. Pero la pregunta continua: *¿cómo podemos estudiar la formación de identidades étnicas más allá de la racionalidad eurocéntrica?*

menosprecio de hecho de otras estrategias cognitivas no modernas-eurocentradas de lo "real".

2.3.1 La modernización

Es necesario distinguir *la ideología de la modernización* y las metamorfosis del *discurso filosófico moderno*, desde sus orígenes hasta el presente[410]. Touraine diferencia *la modernización* de *la manera capitalista de realizarla y gestionar el cambio social*, que no es más que una de las posibilidades (y la más durable, por cierto) entre las diferentes alternativas de la historia. Teniendo en cuenta sus vastas problemáticas que están presentes desde hace décadas en el debate teórico e intelectual, nos limitaremos a aquello que muestra la modernización de hecho como centralmente importante, dentro de las ciencias sociales.

Los discursos modernistas y desarrollistas generaron un imaginario que se centraron en los conceptos de Estado-Nación, ligando el territorio y la identidad nacional, motivación y argumento ideológico en muchos casos de los dos enfrentamientos mundiales del siglo pasado, y motivo de crisis recurrentes hasta el presente. En el contexto latinoamericano contribuyó a construir una identidad ficticiamente homogénea, en la lucha por la independencia que produjo nuevas exclusiones. Y a la vez, instituyó en cada país la ideología modernista eurocentrada, de la mano de las nuevas élites criollas.

La "modernización progresista" de los siglos XIX y XX nos remiten, esquemáticamente, a la idea de cambio y transformación de *una sociedad de partida*, tradicional, que "debe" ser superada/destruida, a *una sociedad de llegada*, modernizada, autosuficiente, en búsqueda de evolución y de bienestar permanente. Dentro de esta perspectiva que tomamos de Antonio Garretón

[410] Touraine, 1994, 2005; Bidet, 1994; Carrilho, 1997; Dussel, 2002; Vitiello, 1998; Lander 2000; Wallerstein 2000, Grosfoguel, 2007, 2009.

(2002), la percepción del cambio es determinante y medular: *la política es así el pasaje conflictivo de un tipo societal a otro.* El pasaje es entonces el 'cambio social', sea por ruptura revolucionaria, o que se trate de reformas evolutivas establecidas desde una planificación previa que tiene en cuenta los imprevistos, minimizando la incertidumbre y el azar. Lo que es necesario comprender es el concepto de 'modernidad'[411] que implica la modernización social y el 'progreso', haciendo parte las dos de estrategias para el 'desarrollo', establecidos según los parámetros y por variables estándar, que nos indican la proximidad o no de los países más importantes del capitalismo central, de modelos o criterios que es "necesario" (o imperativo) seguir.

Desde los años cincuenta, el 'desarrollo' ha sido el tema central del debate político de todas las tendencias, tradiciones y proyectos en América Latina. En el periodo que va de 1950 hasta mediados de 1970 aproximadamente, *La teoría de la dependencia*[412] aborda y comprende las problemáticas sociales de las décadas precedentes, sobre la base de una perspectiva crítica, propia del entusiasmo de esta generación[413]. El paradigma del desarrollo político de estas décadas de descolonización en el mundo, alimentado por teorías funcionalistas y sistémicas, brinda un nuevo ajuste universalista a la idea de 'modernidad'. Esta postulaba, desde estrategias y objetivos diferentes en un sentido lineal y progresista, dentro del liberalismo y el marxismo, que todas las sociedades marchan hacia un modelo único de modernidad. Estas ideas y expectativas han nutrido los discursos e ideologías de los movimientos sociales, los espacios académicos, la burocracia técnica-administrativa de los Estados y de los organismos internacionales.

[411] Recordamos la definición de Touraine en *Crítica de la Modernidad*, Pág. 9 : " *La idea de modernidad, en su forma más ambiciosa, fue la afirmación de que el hombre es lo que hace y que, por lo tanto, debe exigir una correspondencia cada vez más estrecha entre la producción -cada vez más eficaz por la ciencia, la tecnología o la administración-, la organización de la sociedad mediante la ley y la vida personal, animada por el interés, pero también por la voluntad de liberarse de todas las coacciones* ". Es 'la Razón', que dinamiza y fundamenta la ciencia, ella establece el vínculo entre la acción humana y la naturaleza, haciendo perder así a la teología la legitimidad única y central de la 'Verdad'. "*La modernidad ha reemplazado la humanidad de un mundo creado por la voluntad divina, la Razón o la historia, por la dualidad de* la racionalización *y de* la subjetivación", Ibídem, Pág. 12.

[412] Esa teoría, según el *Dictionnaire de la science politique* (Hermet, 1994), *se avait proposée d'étudier le développement dans le contexte de la mondialisation du capitalisme, dans les années cinquante. Trois postulats centraux : le premier, c'est que le système capitaliste international rejette dans sa périphérie les économies en développement. Le deuxième postulat : les économies en développement ne cessent de se détériorer. Troisième postulat : l'ordre social et politique dans le monde en développement est directement conditionné par les données de l'économie dépendante*. Ver también Morris et Schlensinger (2000) "Des théories de la dépendance aux théories de la résistance", In *Hermès N° 28,* Francia.

[413] Pécaut: 1985.

En la década de los años ochenta en América Latina, las sociedades se verán en medio de la transición democrática (luego de golpes militares) y la modernización, desde otro punto de vista. Atravesados por políticas de descentralización administrativa y económica, concomitante con la asfixia de la deuda externa en la mayoría de los países, período conocido dentro de la historia económica, social y política como “la década perdida”. Durante esta década también detonan, junto a al evidencia del proceso que será denominado “globalización” o ‘*mundialización económica’*, la pérdida del entusiasmo revolucionario característico de las décadas precedentes. Esto va preparando una “realidad” establecida hegemónicamente, hasta la crisis financiera del 2008: la mundialización económica con primacía financiera, beneficiaria privilegiada de las nuevas tecnologías de comunicación e información (NTCI). Esto como prólogo en la década que le sigue, del mundo unipolar que se impondrá luego de la caída del bloque soviético y el cambio del escenario de las relaciones internacionales bipolares a interpolares, hasta el 11 de septiembre del 2001, estableciéndose luego relaciones multipolares a nivel mundial, por el fracaso de la unilateralidad de occidente “desarrollado” en general, y de Estados Unidos en particular.

El pasaje de *la ‘sociedad industrial’* a *la ‘sociedad de la información en las tres ultimas décadas’*, está en proceso de construir una nueva etapa civilizatoria, pero de diferentes maneras, según los bloques geopolíticos y con consecuencias difusamente mesurables en del presente. En este sentido, podemos preguntarnos qué queda del concepto e idea de ‘*modernidad*’. Es decir, sus promesas emancipartorias y redentoras en Europa y sus colonias que marcaron política y culturalmente los siglos precedentes. Una primera respuesta, ciertamente pesimista es postular que la ‘modernidad’ es un tipo ideal, en sentido weberiano, que sirve para jalonar idealmente la distancia en relación a ciertas formas de pensamiento histórico-tradicional. En versión optimista, como segunda alternativa de respuesta, la idea de ‘modernidad’ reside en su propia metamorfosis, en la que sobreviven el conjunto de hipótesis filosóficas fundadoras.

Para Touraine, lo que define mejor la modernidad no es ni el progreso ni la técnica, ni el individualismo consumista. Sobre todo, lo que la define es la exigencia de *libertad* y en consecuencia, estar *contra todo lo que transforme al*

individuo en objeto[414]. Sostiene además una paradoja, indicando los aspectos negativos y positivos. En primer término, la modernidad reside en el hecho que *nosotros somos lo que hacemos*, sin embargo, en realidad nosotros somos, por lo general, extranjeros a las conductas que nos hacen jugar los aparatos económicos y culturales que organizan nuestra experiencia[415]. En conclusión, la disociación es creciente, conflictiva e incierta entre el 'sistema' y el 'actor' por la invasión de fuerzas impersonales y la violencia de la disolución de la sociedad, por el agotamiento de nuestro modelo de desarrollo.

Si esto puede ser aceptado en términos generales, habría que agregar entonces, 'lo político', en la definición dada por Rancière para problematizar estas observaciones axiomáticas de Touraine. 'Lo político' en tanto desacuerdo que replantea la discusión de que es *lo igual*, va actualizándose de modo permanente en la cultura. Esto es porque se materializa sincrónicamente en el imaginario mediante la asimetría entre emisor-receptor (por las transformaciones y megafusiones de los medios de comunicación) , por un lado,. Por otro, por la producción de sentido, imágenes, símbolos, iconos, conocimientos, modas, sensibilidades, etc., que se imponen hegemónicamente por lógicas de la ganancia. La complejidad de nuestras sociedades pluri-multi-inter culturales que promocionan representaciones sistémicas en redes cada vez más a-céntricas y con jerarquías difusas, promocionan la diferencia y la diversidad dentro de la homogenización mercantil y el atrincheramiento comunitarista. Parece, entonces, "rebalsarse" la reductiva idea de 'actor' y de 'sujeto' de la filosofía moderna y las ciencias eurocentradas.

Otra discusión, que la presentamos en el capitulo IV como dicotomía y *relación antagónica entre la ecología y el capitalismo*, pone a la 'modernidad' y su misión heroica de 'progreso' y 'desarrollo' en el banquillo de acusados de la *filosofía de la liberación,* como de '*la décroissance',* propuesta por *Serge* Latouche. *El 'desarrollo sostenible', endógeno o durable* en tanto idea alternativa y paliativa del desarrollo moderno clásico heredado de Europa en su versión ilustrada, son consideradas por algunas críticas relativamente aceptadas por las organizaciones internacionales hechas al modelo liberal-capitalista moderno tradicional. Por otros, más bien minoritarios y enfrentados a la mundialización económica en curso (ONGs, FSM, La décroissance…), es

[414] 1994: 230
[415] 1997:33

comprendido como la adecuación de cambiar algo, haciendo algunas modificaciones secundarias y continuar con más de lo mismo[416]. En el capítulo IV (4.1), veremos esta segunda postura desde la idea de *'la décroissance'* (Latouche, 2006), la *crítica ecológica* (Leff) y el *'sistema mundo'* (Wallerstein) que proclaman cambiar radicalmente los criterios y principios del sistema actual mundializado consumista, ya agotado como alternativa y posibilidad a mediano plazo.

Lejos de decretar la muerte o el fin de sus días, el pensamiento moderno sobrevive dentro de las polémicas y es estructurante aún en el pensamiento político emancipador y libertario. En este sentido, la idea de Manuel Garretón que *las sociedades están en transito de definir su modelo de modernidad* es adecuada para describir el hiato y la transición de la época actual: la inexistencia de una problemática determinada o de un paradigma único. La 'modernidad' se convierte en un *significante vacío* que recibe u absorbe los significados sin significantes, y que clama encontrar otra ancla significante para los significados flotantes en el imaginario alternativo a la modernidad eurocentrada, como sostén paradigmático e ideológico del 'sistema mundo'. Esta falta de disposición de significantes que condensen y hegemonicen la discusión, que disponga de la capacidad decolonial y que pueda contener dentro de la dimensión pragmática y semántica la diversidad rizomática, hace que se reactualize el sentido de la 'modernidad' en cada puesta en escena, de modo paradojal, como en las historias míticas...

2.3.2 El 'Sujeto' como 'movimiento social'

La 'modernidad' como problemática filosófica nos confronta, según Touraine, a la problemática de saber cómo y de qué manera la sociedad construye sus 'Sujetos', y no solamente la relación clásica y estrecha entre

[416] *"La société de croissance n'est pas soutenable, et le "développement durable" n'est qu'un gadget à ranger sur le rayon des tartes à la crème. Ce n'est pas l'adjectif "durable" ou "soutenable" qui est en cause, mais la notion même de développement. C'est évidemment sur ce point que la notion de décroissance est extrêmement choquante puisqu'elle sous-entend qu'il y aurait un "au-delà du développement", idée presque impensable qui remet en question tout l'imaginaire occidental, fondé sur une croyance aveugle dans le mythe du progrès depuis plus de deux siècles."* Jean-Claude Besson-Girard –"La décroissance, un nouveau romantisme révolutionnaire" - Journal *Libération*, 2 mars 2007, Francia.

desarrollo de la ciencia y la técnica, ligadas a la producción industrial. Si bien la construcción del 'Sujeto' y la producción industrial son dos aspectos de una misma etapa histórica, la crítica a la 'modernidad' no debe ser caricaturalmente reducida a la producción de 'objetos'. Para Touraine (2005) son las relaciones con uno mismo más que de comunicación con los otros, como se define la situación presente. Perspectiva que pone al *individuo* en el centro, liberándose de todo pensamiento determinista en lo social, privilegiando la dimensión cultural de análisis y los 'derechos culturales' para comprender, en sus investigaciones sociológicas y reflexiones filosóficas la descomposición y el cambio de las sociedades actuales. Touraine ensaya retener y redefinir la idea de 'modernidad', redelineando teóricamente la primacía de los derechos culturales en las demandas y luchas por obtener nuevos derechos. Ubicando entonces como central la idea de 'Sujeto', es decir, la voluntad de ser actor de su propia vida, enfrentado con la opresión del "sistema".

Ernesto Laclau y Chantal Mouffe[417], por otro lado, piensan que es importante analíticamente diferenciar entre el *proyecto político* y el *proyecto epistemológico* de la modernidad[418]. Si bien podemos diferenciar sus dominios y sus legitimaciones, el fundamento político puede aceptar parcialmente o hacer abstracción, en última instancia de las hipótesis normativas que sostienen la dimensión epistemológica. La esfera política es el reino de la '*Doxa*', en consecuencia, es extranjera al reino de la 'Verdad', contrariamente a las pretensiones de validez legal y universal de la ciencia moderna eurocentrada, donde el centro epistemológico es la Razón. La idea moderna de Estado Nación, parece ser la materialización de la Razón, o dicho de otro modo, es el lugar de encuentro entre de la episteme y la Doxa. Doble paradoja que ha establecido la 'modernidad' dentro de las sociedades tradicionales de América Latina (mestizaje de la cultura europea, cristiana-colonial, criolla y aborigen al interior de la creación de los Estados Nación, en sentido moderno).

La 'modernidad' ha sido, como ya lo señalamos, en un sentido el fundamento de la crítica política de la sociedad aborigen y de los conquistadores de raíz cristiana monárquica colonial, sirviendo así de herramienta y arma a los sectores políticos criollos más innovadores y en

[417] In Buenfil, 1998

[418] La filosofía clásica griega diferenciaba, según Chantal Mouffe, dos modos de conocimiento. La *Phronesis,* en cuanto conocimiento moral en relación entre lo que es universal y lo particular. *La episteme,* es el conocimiento científico, aborda lo que es universal.

confrontación con los intereses europeos. En otro sentido, fue también la crítica de los fundamentos filosóficos -en Europa y América Latina, por diversas razones y argumentos-, en el sentido de resistencia y crítica al proyecto moderno reducido a la industrialización capitalista.

Los movimientos sociales en tanto 'Sujeto', han construido su identidad en América Latina durante el siglo XX y a principios del XXI a partir de la dualidad paradójica de adhesión y distanciamiento con la modernidad eurocéntrica. En un sentido, por la resistencia a las ideologías liberales y conservadoras, como así también a la aceptación de las políticas modernizadoras, copias de la modernidad eurocentrada. En sentido amplio, los mismos argumentos con los cuales el discurso moderno a nutrido sus promesas históricas con perspectiva emancipadoras -que han hecho historia en los conflictos y revueltas políticas, sociales y culturales de América Latina-, tienen sus costados obscuros: la pretensión de subordinar otras totalidades culturales a la marcha lineal y progresista de la historia moderna. La creación de la 'Nación', decíamos más arriba, es la objetivación de la Razón, que ha predefinido los valores, las condiciones "objetivas" de lo que es bueno y justo, pero que queda sordo y ciego a '*totalidades Otras*' (como le llama Grosfoguel) fuera del imaginario moderno eurocentrado. El proceso boliviano de descolonización del Estado en la primera década de este siglo, comenzado luego del arribo de Evo Morales a la conflictiva presidencia de su país, es la experiencia más novedosa y particular en relación a lo que venimos analizando (*modernidad, sujeto, Estado Nación, etnias, clases sociales*)[419].

En América Latina las políticas modernizadoras de los siglos XIX y XX han tenido las dos caras de la moneda: la esperanza utópica emancipadora y la brutalidad de imponer, por la sangre y por el fuego, relaciones sociales que han reproducido el desarrollo de la producción capitalista y el apoyo de un mercado dirigido desde un centro político europeo, el cual desde mediados del siglo pasado fue preponderantemente Estados Unidos su impulsor. La mezcla de regímenes políticos no democráticos o pseudo democráticos (caudillismo[420],

[419] Esta afirmación valorativa es compartida en diversos escritos y en diferentes periodos (2005-2009) de la experiencia Boliviana por Touraine, Dussel, Mignolo, Negri y Grosfoguel, entre otros.

[420] Para el americanista John Lynch, analizando la época de los libertadores de América, hace un análisis histórico de este fenómeno actual: *"El caudillismo es la forma primitiva de la dictadura moderna y no deriva del colonialismo español. España gobernaba América Latina a través de las instituciones tradicionales de la propia monarquía -virreyes, gobernadores, audiencias-, no a través de los caudillos. Pero el derrumbe de los Borbones en 1808 dejó un vacío de poder en América que los líderes locales se*

dictaduras militares, populismos clientelares, corporativismos burocráticos corruptos) y de políticas modernizadoras, son y hacen parte del "melting gods" o de la hibridación característica de la región.

Una posición que se sostiene, en el marco presentado por Touraine, por fuera del proyecto político moderno puede ser sostenido por argumentos contrarios a la dimensión moral moderna. Por ejemplo, las formas comunitarias (calificadas como 'retrogradas' por parte de la comunidad académica en las ciencias sociales), los movimientos sociales de tradición religiosa encerrados en su identidad. Otro ejemplo pueden ser las morales donde aparentemente "todo es permitido o posible" garantizando la relativización extrema del sentido moral, característico de la sociedad de consumo. En realidad, en ese "todo vale" hay una regla que es un imperativo: el resguardo de la propiedad privada, en el marco de la acumulación indefinida de capital.

Entonces, surgen preguntas relacionadas a esta problemática: ¿es posible pensar los procesos de cambio y transformación socio- político sin 'sujeto', en el sentido filosófico moderno dado tanto por Touraine como por Dussel? Evidentemente, para pensar sin 'sujeto' hay que salir afuera del paradigma filosófico moderno que defiende Touraine y donde queda encerrado el mismo Dussel, sosteniendo el punto central de lo que él critica a la modernidad eurocentrada. Esto induce a otro problema, es decir para salirse fuera hay que reinventar un lenguaje que permita hacer otras distinciones, para describir y construir "eso" de lo que deseamos hablar. Esta pregunta que hemos formulado, resume los problemas mayores y diversos que tiene esta investigación, es decir el intento dificultoso de conjugar a Deleuze con Dussel.

Todo parece inducir en las ciencias sociales y en la reflexión filosófica a la tendencia -tan criticada y rechazada de anular en individuo en las estructuras, sistemas, redes o relaciones-, a pensar rizomáticamente los procesos y los 'actantes' intervinientes. Los 'actantes'[421]-como le llama el

apresuraron a llenar". "El caudillismo es, pues, un producto de las guerras de independencia, cuando los líderes regionales pudieron reunir los hombres y los recursos y, a través de ellos, ejercer el poder y el clientelismo político. Tras la independencia el caudillismo continuó desarrollándose, aunque no de forma ininterrumpida. La dictadura de Rosas en Argentina y más tarde el Gobierno de Perón tenían sus señas: absolutismo, exclusivismo y abuso del patronazgo. Estadistas como San Martín y Bolívar no fueron caudillos. Ellos no tuvieron una base económica personal o de fortaleza social para alzarse como tales". Reportaje en *El País*, suplemento Babelia, 28/11/2009, España.

[421] El modelo actancial es utilizado en la comunicación publicitaria para la construcción e interpretación de relatos y mensajes , donde el 'actante' puede ser la marca, el objeto o el deseo –detergente, coche, candidato, individuo, plenitud, etc.-

semiólogo rumano Greimas en su 'modelo actancial'-, tanto personas, tecnologías, símbolos, identidades, etc., forman parte de un proceso-acontecimiento-entramado constructivo, diluyéndose la dicotomía y/o falsa problemática de lo micro y lo macro. Los 'actantes', por ejemplo "piqueteros", nunca son un producto acabado, lo importante es la comprensión de cómo se llega hasta este proceso y ensayar investigar y visualizar el difícil programa de conocer la lógica de su devenir, en el imaginario que se conjuga en el entramado heterogéneo del mapa socio-cognitivo.

2.4 Eurocentrismo y alteridad.

En las ciencias sociales se trata de visualizar las diferencias específicas y no de homogeneizar los valores y las problemáticas regionales como universales. La demanda y el deseo de aceptación de la 'diferencia'[422] de las comunidades aborígenes, de los "afro" y de los nuevos excluidos escapan a las evidencias, a las experiencias y los valores racionales, del sentido común democrático y liberal de las sociedades europeas y europeizadas (eurocentrismo). Por esto es que Mignolo y Grosfoguel proponen la idea de 'pluri-versalidad' en lugar de la 'uni-versalidad', es decir la posibilidad y aceptación de *otra totalidad de experiencia*, porque la alteridad ha sido y continúa siendo negada, de la conquista colonial hasta nuestros días. El eurocentrismo aparece como obstáculo epistemológico postcolonial, dentro del traslado de categorías de pensamiento moderno-colonial aparecidas en contextos históricos específicos, que han construido respuestas originales a las problemáticas particulares europeas y nord-americanas. Sin embargo, la generalización, universalización y totalización de esta experiencia es compleja, múltiple y equívoca, en el mejor de los casos.

[422] De organización social, política y económica; de distribución de la riqueza, prestigio y poder; de la lengua, de valores, religión, propiedad y justicia, etc.

Por último, si el 'Sujeto' no es una idea transcendental, aunque nos permita describir la falta y una ausencia en el individuo en su deseo de individuación y subjetivación (ser protagonista de su propia vida), observamos también que 'las distintas posiciones sujeto' se instalan en un campo de fuerzas de poder[423], que nos impone construir nuestra identidad con relación al mundo[424]. La lucha y el conflicto son constitutivos de la construcción del *sí mismo*, pero en las 'distintas posiciones Sujeto', dentro del mismo protagonista social e individual. Esta idea de '*diferentes posiciones sujeto',* en la medida que no se quiera prescindir de la categoría en cuestión, creemos que permite observar mejor la 'hibridación cultural', la complejidad caleidoscópica y rizomática del juego de las identidades en América Latina.

Intentaremos discutir en el capítulo siguiente el concepto de 'eurocentrismo' como obstáculo epistemológico, y mantener que este obstáculo requiere un control y vigilancia permanente, para una nueva conceptualización decolonial de las categorías y valores heredados de la modernidad. Los autores del Anti Edipo, Lacan y Dussel meritan ser a la vez analizados desde una actitud intelectual prospectiva, conjuntiva y asertiva. Aún el recurso diferencial del 'deseo' y la 'erótica' como alternativas a la racionalidad moderna eurocentrada parecen ser deglutidas en la cadena compleja de la simulación-desaparición-implosión de lo real objetivo, como sugiere Baudrillard (2004), a causa de los restos de partículas incrustadas en el lenguaje categorial de la filosofía que se representa y multiplica aquello que nunca aconteció.

Por esto, analizaremos en el próximo capítulo –sin pretensiones de cerrar la cuadratura del círculo- los aportes de la crítica al eurocentrismo moderno, aliado conceptual de la crítica al capitalismo y al colonialismo (precedente y actual). Haremos referencia a las reflexiones de Enrique Dussel (2002) con su *Ética de la liberación*, y a los libros compilados por Edgardo Lander Lander (2000), Walter Mignolo (2002) y Castro Gómez y Grosfoguel (2007) del colectivo modernidad/colonialidad, para analizar el estado actual del debate, no

[423] Esta idea de conflicto y de lucha, dentro de un dominio determinado en Laclau, implica la idea gramsciana de hegemonía. La idea de 'sujeto' remite a "posiciones sujeto" en el interior de una estructura discursiva. La posición sujeto es una posición discursiva, que toma partido de un carácter abierto de todo discurso y que no puede obtener totalmente la fijación de esas posiciones dentro de un sistema cerrado de diferencias (Laclau et Mouffe, 1989: 133). Como podemos constatar, el apoyo teórico de Laclau es muy diferente al de Touraine. Sin embargo, con la traducción correspondiente o pertinente de espacios teóricos diferentes, permitiría hacerlos devenir compatibles y asertivos, dentro de ciertas temáticas y desde las diferencias teóricas evidentes.

[424] Laclau y Mouffe, 1989: 132.

concluido aún, de la ***crítica al eurocentrismo*** y la ***filosofía de la modernidad***.

El colectivo del proyecto 'modernidad/colonialidad', integrado por investigadores de universidades latinoamericanas y estadounidenses como Walter Mignolo, Santiago Castro Gómez y Ramón Grosfoguel, han profundizado esta temática en un libro colectivo "*El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global",* (2007). Para Mignolo… [...] *el pensamiento decolonial emergió en la fundación misma de la modernidad/colonialidad como su contrapartida. Y eso ocurrió en las Américas, en el pensamiento indígena y en el pensamiento afro-caribeño; continuó luego en Asia y África, no relacionados con el pensamiento decolonial en las Américas, pero si como contrapartida de la reorganización de la modernidad/colonialidad del imperio británico y el colonialismo francés.*" (Ibídem, 27).

Capítulo 3

Crítica al eurocentrismo

> *La globalización en curso es, en primer término, la culminación de un proceso que comenzó con la constitución de América y la del capitalismo colonial/moderno y eurocentrado como un nuevo patrón de poder mundial. Uno de los ejes fundamentales de ese patrón de poder es la clasificación social de la población mundial sobre la idea de* raza, *una construcción mental que expresa la experiencia básica de la dominación colonial y desde entonces permean las dimensiones más importantes del poder mundial, incluyendo su racionalidad especifica, el eurocentrismo.*
> Aníbal **Quijano**, (In Lander, 2000: 201).

3.1 La crítica eurocéntrica como crítica a la modernidad

El etnocentrismo, como creencia en la superioridad de los valores propios es una consecuente negación de *la alteridad*, que escapa a *la identidad* como totalidad cerrada de "lo mismo". Además, lo consideramos como un conjunto de características, formas y modos de validez pretendidamente 'universales'. Esta pretensión parece ser una constante histórica. Veamos esquemáticamente algunos hitos característicos. Podemos verlo, aproximándonos a gran escala, desde la expansión de Alejandro Magno, el Imperio Romano, la expansión musulmana, la conquista europea-cristiana de América (por españoles, portugueses, ingleses y franceses) hasta la invasión

liderada por Estados Unidos a principio del tercer milenio en Afganistán e Irak. Algunos pocos ejemplos, que parecen sobrar como argumentos.

¿Tiene actualidad esta discusión acerca del etnocentrismo?, o ¿es un resabio antieuropeo-occidental de las luchas anticolonialistas de los siglos XIX y XX? Si bien en los siglos precedentes se consideraba a *la civilización occidental*[425], el "europeismo" y el eurocentrismo como casi idénticos, el uso conceptual que delimitamos actualmente nos obliga a diferenciarlos. 'Eurocentrismo' remite a 'la filosofía de la modernidad' (la segunda modernidad según Dussel) de los siglos XVII, XVIII y XIX. Las perspectivas kantianas, hegelianas y weberianas son ejemplares al respecto.

'La civilización occidental' propone un debate acerca de la legitimidad mítica y la justificación de los marcos históricos de sus antecedentes y herencias de los griegos y romanos. Actualmente es Estados Unidos el depositario actual de éstos valores de "superioridad" valórica y bélica, siendo centrales para el actual '*sistema mundo'* hegemónico, según Santos Herceg[426]. El 'liberalismo' es la ideología dominante en el 'sistema mundo' en los últimos doscientos años, en el análisis de Wallerstein (2001). En tanto que una versión particularizada de etnocentrismo, el 'eurocentrismo' es actualmente de carácter mundial. Walter Mignolo[427] señala que hay *complicidad entre epistemología, control social y organización del poder.* Esto es una verdadera particularidad del capitalismo moderno eurocéntrico y expansionista, respecto a otras experiencias históricas imperiales precedentes.

En lo relativo a la delimitación conceptual, hay tres elementos constitutivos de la ideología y de la dominación eurocéntrica[428], de raíz cristiana occidental, como centro de la historia y del mundo:

1. *La invención de hacer universal y otorgar un carácter global, válido siempre y en todo lugar a valores y cosmovisiones que están fijados en el tiempo y en el espacio. Esta deformación se transforma en acción legitimadora de la ideología de la dominación.* Lo que proponía Marx en el

[425] Roger Pol Droit (2010), *Occidente explicado a todo el mundo*, Paidós, España. Si bien es un libro de divulgación, al menos tiene la virtud de estructurar el debate y lo que se debate, en referencia a la idea de « occidente ».
[426] José Santos Herceg "Etno-eurocentrismo" In Salas Astrain (2005: 341-354) *Pensamiento crítico Latinoamericano,* Tomo III, Chile.
[427] 2001:29; 2009: 103-210, In Grosfoguel y Romero Lossaco (Compiladores).
[428] Nos apoyamos formalmente en los tres puntos que propone José Santos Herceg en la presentación de este concepto en el texto citado.

siglo XIX: los intereses particulares de la burguesía los presenta como universales, o al decir de Nietzsche, como intención y voluntad de poder y dominio.

2. *Los valores y cosmovisiones son los propios, considerados centrales y conscientemente mejores, superiores y más adecuados* (no sólo en los discursos coloniales de la Europa católica y protestante, también en la filosofía es evidente en Kant, Hegel, Marx acerca de la comparación con la exterioridad de Europa). La expansión militar y la mundialización económica de esta forma particular de etnocentrismo, después de las conquistas coloniales, se refleja en los discursos y justificaciones de grupos, instituciones y campos disciplinarios del conocimiento.
3. *Pretende imponerse deliberadamente o con justificaciones unilaterales*: "*¡éstos son mis valores, los mejores"!* Una suerte de soberbia, menosprecio y negación del *Otro* de la Razón dominadora, un cierre epistémico necesario a la identidad, en una totalidad unidimensional capitalista, que ya no resiste ni puede justificar su propia soberbia axiomática, que marginaliza y niega lo diferente. Marc Augé[429] expuso que la colonización europea ha despedazado las cosmologías de las sociedades autóctonas, que tendían a eliminar el riesgo y el error de la comunidad desde la particularidad mítica cultural que las caracterizaba.

Paradójica e históricamente, *mestizaje racial* e *hibridación cultural* son centrales en la construcción histórica identitaria de los países del capitalismo central (Grupo de los ocho[430]), beneficiarios principales de la actual '*colonialidad global'* (o 'mundialización económica') y responsables de la mayor polución ambiental y radioactiva planetaria. El sueño de unidad universal de la cultura propia, hace del eurocentrismo -ya ramificado en todos los continentes- un provincialismo epistémico comprometido a escala planetaria, por las consecuencias socio-ambientales y culturales efectuadas y los impactos que aún producen. Haití, en este sentido, sigue siendo el arquetipo teórico, la sombra indeseable de las consecuencias coloniales y la actualidad del debate en América Latina. Aún más evidentes luego del terremoto devastador en

[429] 1994:34-35, *Magazine Littéraire* n°312, "Du risque à l'angoisse: genèse d'une nostalgie".
[430] Japón es un caso aparte, por sus características y su historia. La explicación de esta problemática excede la temática de esta investigación.

enero del 2010. Japón, un año después, un caso diferente pero parte del mismo relato, según la interpretación de '*la geopolítica del conocimiento*' que efectúa Walter Mignolo.

¿Por qué decir, entonces, '*eurocentrismo'* a una práctica histórica, epistémica y política? Podríamos utilizar la definición de Descola[431] de "*naturalismo*" como el supuesto ontológico y cosmológico que caracteriza al occidente moderno, con la idea paradigmática que 'naturaleza' y 'cultura' están separados[432], y *sólo* los humanos -hombres, blancos y cristianos- tienen "*alma*". Esto implica, por diversos argumentos ligados a la historia y la filosofía, que hay continuidad físico-material, como una totalidad que puede ser explicada por la ciencia -el modo privilegiado de conocer-, bajo leyes universales. Sin embargo, tomaremos esta definición de Descola -que la abordaremos más detenidamente en el Capítulo V (5.3.1)- como una característica particular definitoria, pero necesitamos una perspectiva histórica más abarcativa y una definición filosófica más amplia.

Utilizaremos la categoría de '*eurocentrismo'*, ya que desde nuestra perspectiva –siguiendo a Dussel, Quijano y Grosfoguel-, es una forma particular de *etnocentrismo*, que tiene como particularidad la hegemonía política, militar y epistémica que opera no sólo en el marco geográfico europeo, sino mundial, y lo situamos en el centro de la crisis y los interrogantes de la filosofía y la política actual. Como supuesto de esta investigación, hemos ya propuesto que consideramos al eurocentrismo como un obstáculo epistemológico para el análisis, la explicación y la interpretación de las transformaciones sociales, culturales y políticas en América Latina. Para muchos movimientos y grupos en conflicto con los intereses coloniales globales, el eurocentrismo, sea de "derechas" o de "izquierdas", no es la solución a las demandas de las 'víctimas' y excluidos, sino que es parte del problema a reflexionar y superar.

[431] 2006; 2004

[432] Para Descola (2004) cuando relaciona la problemática occidental de la antropología y la naturaleza, propone que … "[...] *dans la conception moderne du monde, la nature est considérée comme séparé des activités humaines alors que dans bien des sociétés ce n'est pas le cas. Il faut dépasser cette séparation entre sciences de la culture et celles de la nature pour progresser dans notre compréhension du monde*. »

Posibilidades y perspectivas recurrentes en la genealogía y los análisis teóricos, relativos a la modernidad y la crítica al eurocentrismo

Tres posibilidades y perspectivas recurrentes encontramos en los análisis teóricos que se abren en este contexto:

1. ***La crisis actual de la modernidad, puede ser la gran oportunidad histórica para la emergencia política de las diferencias y las tendencias 'decoloniales' pluriversales***, desde hace mucho tiempo reprimidas. Promoviendo, entonces, un retorno entusiasmado de lo político e incitaciones a la creatividad experimental, individual y colectiva, evitando la "*barbarie que viene*" a impedir la alteridad al 'capital' y la oposición-fuga rizomórfica a la descomposición inevitable y sostenida del 'sistema mundo' moderno-eurocentrado.
2. ***La lógica binaria del colonialismo, que ha reprimido las diferencias rizomórficas como una configuración histórica de poder, está en aprieto, siendo evidentes sus límites epistémicos, políticos, estéticos y valóricos.*** Sin embargo, esto no quiere decir que hay un debilitamiento de la estructura mundial donde funcionó este dispositivo: esta estructura ha cambiado de forma dentro del contexto de la mundialización económica multi e interpolar.
3. ***Este cambio pone en cuestión no sólo al desarrollismo y al liberalismo, sino también al marxismo***[433] que habla de *un* sentido de las luchas y de *un* sistema de dominación. Las objeciones son diversas, ya que la actual configuración global de la economía se apoya sobre la producción y la afirmación de las diferencias, donde hay diversidad de finalidades y motivaciones de la acción social de los 'actores'[434].

Acerca de la historia de la problemática, particularmente en América Latina, puede hacerse una breve genealogía del debate. Santos Herceg considera históricamente que hay periodos y antecedentes críticos al

[433] Dice Grosfoguel (2009): "*Se acabaron los tiempos en que los movimientos de resistencias se articulaban como marxistas o marxistas-leninistas*" (Ibídem, 24) El pensamiento marxista y el proyecto socialista del siglo XX son eurocéntricos, se articuló con pretensiones universales y globales.

[434] Como planteábamos en el capítulo anterior, es muy forzado teóricamente el sostén de identidades únicas y precisas de 'actores sujetos' ante realidades complejas, interculturales y multidimensionales. La represión de diferencias, en el contexto de la mundialización económica y la actual reconfiguración de fuerzas internacionales, deviene afirmación de las diferencias: el capitalismo "liberal -¿democrático?" es paradojal en este sentido.

eurocentrismo, en los comienzos de la conquista europea de América. En un principio, personalizados en Antón de Montecinos, Bartolomé de Las Casas y Francisco de Vitoria desde posiciones antiesclavistas no violentas. Luego, en el siglo XIX hay antecedentes de un discurso anti-español como en Esteban Echeverría, Montalvo y Bello. Para ellos la liberación política de España debía completarse con la liberación mental y aproximarse a copiar el modelo político de Francia, Inglaterra y Estados Unidos.

A finales del siglo XIX, José Martí es considerado con la publicación de *Nuestra América* como un contra-discurso eurocéntrico, que buscaba no sólo el cambio de formas sino el cambio de espíritu y de mentalidad, debido a que la colonia continuó viviendo en las nuevas Repúblicas, después de las gestas por la independencia. Como cuarta etapa de esta periodización, una corriente de la primera mitad del siglo XX, inspirada en Martí y influenciada por el arribo de las ideas libertarias europeas, van generando una reacción cultural y política, como es el caso de Rodó, Vasconcelos, Mariátegui, Romero, entre otros. Despliegan críticamente un reproche al positivismo filosófico, con tendencias imitativas al modelo político epistémico republicano y industrialista-desarrollista, de Estados Unidos y Europa.

Después de la segunda guerra mundial hasta finales de la década del ochenta, se generan tres corrientes de peso en la opinión política y pública, que aglomeran y sostiene novedosamente la tradición europea progresista-moderna y cristiana. Estas tres perspectivas, *'la Teoría de la dependencia'* (Faletto, Cardozo, Dos Santos), *'la Teología de la liberación'* (Boff, Gutiérrez) y *'la Filosofía de la liberación'* (Dussel, Casalla), delinearon programas de investigación académica interdisciplinar en América Latina e influyeron en alguna medida en los países no alineados de la época.

Fornet Betancourt, un investigador cubano radicado en Alemania, propone un desplazamiento de la 'filosofía de la liberación' hacia una 'filosofía intercultural'. Sugiere un programa de desmarque del eurocentrismo, aceptándolo en tanto discurso particular entre otros, dentro de la polifonía cultural y no universal-central. Si bien esta perspectiva ideal está lejos de llegar a su concreción, es un principio regulador inter-discursivo de anular las pretensiones de centralidad epistémica y política, aún si es sostenido bélicamente.

Por último, pensamos en el grupo modernidad/colonialidad (Walter Mignolo, Santiago Castro Gómez, Ramón Grosfoguel), desde una crítica más radicalizada y ecléctica en el marco ampliado de un debate político y académico postcolonial. Sostienen una posición *decolonial* -que hemos asumido en este escrito-, tratando de desarticular los restos y resabios coloniales en *la geopolítica de conocimiento.* Nuestro punto de diferencia con este colectivo, es que ellos siendo críticos tanto a la 'filosofía de la modernidad' como a las perspectivas post-estructuralistas, catalogadas como "postmodernas" (Deleuze, Derrida, Foucault) se pierden la posibilidad de síntesis disyuntivas y acoples rizomorficos-afirmativos para efectuar el desprendimiento epistémico con la modernidad eurocentrada. Este grupo, focaliza abriéndose a la diversidad epistémica y política, abordando 'el pensamiento de los bordes' que animó al surgimiento de la teología y la filosofía de la liberación en las décadas de los años 60 y 70 -como Césaire, Fanon, la teoría de la dependencia-, de las pretensiones centralistas y hegemonistas del sistema de dominación. Pretensiones metamorfoseadas estas últimas, pero aún geopolíticamente centradas, localizadas y situadas en menos de un 20 % de la población mundial, que usufructúa mayoritariamente de los bienes tangibles e intangibles, públicos, colectivos e intergeneracionales.

3.1.1 Implicancias y límites en las ciencias sociales

Los conceptos básicos de '*la política*' y '*lo político*' como *ciudadanía, sociedad civil, igualdad, representación* son categorías de análisis que no dejan de redefinirse y mediar entre las ciencias sociales y la filosofía[435]. Desde hace tres décadas la temática privilegiada de la sociología europea redimensiona la categoría de 'clase social', como sujeto de la política y el trabajo. Pues parece que asistimos, desde el dislocamiento teórico de la tópica clasista, más bien a la metamorfosis y la transfiguración de los públicos del consumo y de la

[435] De hecho son las mediaciones que utilizamos en este escrito. La filosofía en su perspectiva epistemológica, es una reflexión sobre las categorías de análisis de las ciencias sociales. La crítica es en su uso y extensión, en la justificación, legitimación y coherencia argumentativa

comunicación, propio de la sociedad post-industrial, que a un actor homogéneo y predefinido como 'clase social' o la búsqueda sustantiva de identidades -étnicas, culturales, raciales, históricas-. Evidentemente hay un conflicto de interpretación del sentido de estas afirmaciones, de diferencias de matices, enfoques y de las preferencias en el nivel de la teoría para los análisis políticos y culturales actuales.

Parece que la sociología, la antropología y la filosofía académica en América latina incorporan a esta discusión el debate, no agotada aún, acerca de 'la modernidad' y las consecuencias 'eurocéntricas' en la reflexión teorética como aporte puntual y particular. Se impone lentamente, como señalamos en el Capítulo II, una repetida y renovada problemática sociológica cada vez más acotada -que implica de base a la filosofía-: la dimensión del '*cambio y transformación societal*' y las características del 'sistema mundo' actual. Temas que se desdibujan en la reflexión académica (sobre todo el de 'Cambio social'), como sugieren Boudon-Bourricard en su diccionario de sociología[436], por su amplitud e inconmensurabilidad en estudios de casos particulares, limitados a tiempos, espacios y dominios específicos.

América Latina tiene desafíos teóricos urgentes y muy amplios a resolver, ligados a esta problemática: pensar y delimitar las consecuencias eurocéntricas, tanto dentro de la teoría social y la filosofía[437], como dentro de la puesta en marcha de políticas públicas al interior de los procesos de integración regional post dictatoriales. La función de las ciencias sociales de la región latinoamericana, más allá de embates desagradables de nacionalismos tardíos e inadecuados, empieza a pensarse epistemológicamente como la superación de obstáculos propios, la legitimidad de su propia particularidad y el aporte científico que puede hacerle avanzar en tanto que *actor geopolítico, histórico y cultural.* Es necesario, en el sentido propuesto por Wallerstein, superar *el anti-eurocentrismo eurocéntrico*[438]*:* no muros, sino puentes que contribuyan a religar terrenos infranqueables, a partir de una de las orillas, con el propósito de aceptarse recíprocamente, en su sinérgica, conflictiva y estructurante relación con Europa, a la vez cristiana y moderna, dentro de las

[436] 1993:71-77
[437] Lander, 2000; Derrida 2001; Mignolo 2001; Wallerstein 2001; Castro Gómez y Grosfoguel, 2007, 2009.
[438] 2001:191-209

diferencias que nos despliegan los relatos de la historia[439].

Por esto es que, a diferencia de Dussel, Mignolo y Grosfoguel, incorporamos positivamente a filósofos y sociólogos que son parte de sus criticas, porque creemos que son puente, ayuda y complemento a la reflexión *decolonial*, para hacer visible la '*forme duelle',* inescindible y a la vez irreconciliable con la '*réalité intégrale*'.

Los aportes sociológicos y filosóficos de Alain Touraine y Jacques Bidet para comprender la 'modernidad'.

La 'estructura social' característica de la *'modernidad'* y la categoría filosófica de '*Sujeto'*, son los conceptos claves -como ya lo señalamos anteriormente- para comprender *la filosofía de la modernidad y la crítica al eurocentrismo*. *Jacques Bidet* y *Alain Touraine,* dos pensadores en investigadores franceses*,* los introduciremos para abordar someramente la discusión.

Bidet, en *Théorie de la Modernité* (1993), presenta una teoría 'meta-estructural' de la modernidad, para mostrar la forma social propia de la época moderna. Su concepto clave es el de 'meta-estructura', como el "*presupuesto puesto"* general, es decir, como el elemento estructural más común de las diversas formas modernas de sociedad, *que al mismo tiempo suponen y promueven*. Hay tres maneras según Bidet, que nos permiten comprender la socialidad de la modernidad como relación contractual de dominación[440]: *el contrato interindividual, el contrato social* y *la asociación*. Estos nos pueden permitir mostrar las similitudes y los problemas con Europa, para observar las 'diferencias' -que no son *jerarquías*, aunque muchas las confundan y asocien-

[439] En el *Dictionnaire de la science politique et des institutions politiques*, Guy Hermet (1994 : 21) define América Latina como " *...quelque sorte d'orphelines. L'Amérique Latine ne connaît plus que l'un de ses parents : l'Europe, ou bien son excroissance nord-américaine. "*. La idea de una juventud y de la inmadurez del continente Latino americano, en Hermet, parece legitimar la paternidad y la autoridad en el imaginario racional y maduro de la cultura eurocéntrica. Esta versión académica milenarista y secularizada, funcionan como evidencias a-criticas, aun en un especialista de renombre en la ciencia política.

[440] Escribe Bidet (1993: 11) *"...se puede definir a la modernidad por la relación contractual. Hay* "una *modernidad" en el sentido de una época de la historia humana en la que toda relación contractual, es decir, no fundada en el principio de consentimiento mutuo, ha perdido su legitimidad. En otras palabras, en la cual se deja de reconocer cualquier diferencia natural de estatuto entre los individuos [...]. Y esta relación fundada en el contrato posee una triple estructura: interindividual, central y asociativa".*

con América Latina. Existiría entre el 'mercado' (el liberalismo, como contrato interindividual) y el carácter central del 'Estado' (el socialismo como contrato social) un tercer componente: la 'asociación'. La relación de estos tres componentes, según Bidet, constituye la característica de 'la 'metaestructura' de la modernidad'. A partir de ella, podemos comprender la relación y el movimiento de uno al otro.

Esta tercera característica, la asociación, podemos asociarla con la idea de '*coomunitarismo*'[441], una conjunción de cooperativismo comunitario, para hacer frente grupalmente a los "agujeros negros" en el "mapa" de la exclusión del mercado y el retiro del Estado. "Mapa" que en la realidad sociodemográfica, está lleno de "incontados" prescindibles en la distribución del todo social. Particularmente desde el periodo de las políticas ligadas al '*Consenso de Washington*' en América Latina, se hace más evidente que el Estado retira el control y la disciplina de territorios desestructurados o "tierra de nadie", dejando los habitantes en libertad (abandono) controlada. Esto le genera al Estado un problema político, es decir la emergencia demandante de reconocimiento de *lo político* y el rebalse de los lugares asignados a cada parte por parte de *la política.* Saber de su existencia y presencia (los pobres, despojados y negados a todo) que claman "igualdad" denegada a fuerza de bastones y silenciamientos mediáticos obsecuentes, deja el saldo de la tristeza por la impotencia desde estas reglas de juego del '*sistema mundo'*. O sea, estaría surgiendo la posibilidad de "*dispositivos de experimentación y tanteo*" entre medio de los conflictos políticos irresolubles y reconocimientos imposibles para la aceptación y admisión de la parte correspondiente de los incontados, que claman políticamente territorios liberados de *las líneas de subjetivación fascista*, que pongan en suspenso al "sistema" con sus reglas de juego. ¿Tienen nombre o rótulo estos "sujetos"-actores? Pregunta que se vuelve cada vez más insignificante e improbable, en la complejidad relacional política y socio-cultural.

Podemos observar lo anteriormente dicho en los barrios urbanos marginales de Latinoamérica, deprimidos en general socio-económicamente, siendo los habitantes "multitudes-víctimas", que en muchos casos son la

[441] He propuesto este concepto en *Matrice d'analyse sociopolitique et changement social. L'eurocentrisme comme obstacle épistémologique,* Págs. 80-84, 2005, inédito, 2005, I.H.E.A.L., París III. Esta investigación precedente fue dirigida por Patrice Vermeren y René Fregosi.

mayoría de la población urbana. Siguen estando, desde hace décadas, fuera del control del Estado, al margen de la ley y con formas de autoorganización particulares. Sobre todo, en las regiones excluidas de la producción y en el mundo rural con practicas propias, como es el caso del trueque en Argentina y en Bolivia los Ayllus. El país andino y selvático sin mar, es una laboratorio interesante para Santos (2007), Dussel y Negri (2009), donde según Álvaro García Linera (vicepresidente de Evo Morales), se está produciendo un proceso de "*comunitarización del poder*", que *descarta el monopolio e impone como condición a priori la socialización del mismo*[442].

Este espacio, que es asociativo, estando entre el *Plan*[443] y el *Mercado*, parece una particularidad de algunos sectores de América Latina. Específicamente en las comunidades aborígenes de Ecuador, Bolivia, México, y América Central. Pero también, con características y contextos diferentes con las víctimas del proceso de privatización y desmantelamiento de los servicios y bienes públicos, que eran característicos de la '*Matriz societal Estado Céntrica'* (MEC) o '*Nacional-popular*' (Cavarozzi: 1996; Garretón: 2003). Si bien asistimos en las tres décadas precedentes a la descomposición de la MEC y al fracaso del *Consensus de Washington*, no podemos sostener que la asociatividad, en si misma, sea el reemplazo, porque no es una alternativa de organizaron al capitalismo. Si bien presenta y ha presentado respuestas parciales y posibilidades mixtas, intermediando a los excesos del Estado y a la tiranía del Mercado.

La ola democrática, post dictatorial y post *Consensus de Washington*, parece ser un viraje claro hacia la objetivación de crisis y descomposición de la matriz sociopolítica en vigor (y su hiato teórico correspondiente), hacia una matriz societal incierta, que no se centraría exclusivamente sobre el Estado o sobre el Mercado. Más bien, la matriz actual parecería estar *pluri centrada* según Manuel Garretón (2003), donde *la sociedad, el mercado* y *el Estado* comienzan a construir nuevos clivajes políticos, después de haber experimentado políticas donde el rol del mercado ha sido sobredimensionado. La 'utopística' y la 'prospectiva' en las ciencias sociales y la filosofía política en la región latinoamericana, están huérfanas, abandonadas a la incertidumbre, en

[442] "Cuaderno de pensamiento critico latinoamericano", numero 15, Año 2, Enero de 2009, CLACSO *In Le monde diplomatique*, n° 115, enero 2009, edición Argentina.

[443] Bidet llama "plan" a la planificación que supone el Estado, dentro de la perspectiva socialista, contrariamente al liberalismo, como contrato interindividual.

huelga de imaginación y alternativas en un presente intenso y demandante de todas las energías, cegando la mirada al futuro.

La región muestra un movimiento pendular y una hegemonía inestable de la representación política democrática. El viejo clivaje izquierda-derecha, parece autodestruirse dentro de su lógica binaria desarrollista y maniquea, que sostiene los argumentos y una visión histórica eurocéntrica, en su auto representación como explicación del cambio de la matriz social. ¿Es un problema de formulación de las preguntas y de la construcción de programas de investigación?, o ¿es una falla que hay que analizarla en la filosofía de la modernidad y la consecuente crítica al eurocentrismo[444]?

Señalamos anteriormente que Alain Touraine (1997) nos permite pensar sociológicamente la construcción del *Sujeto*[445]*,* como "el otro del sistema", sin quedar focalizados únicamente en la consigna política de la demanda y la lucha. El *Sujeto*, en la concepción de Touraine, adquiere una dimensión particular en América Latina. De hecho, los problemas raciales y *la colonialidad del poder*, están todavía en el origen de las exclusiones y están al orden del día, es decir, hacen abordar los temas y problemas de los movimientos sociales sobre una tópica de análisis, en la mayoría de los casos como *punto ciego paradigmático* de la interpretación y explicación de las ciencias sociales[446]. Los aborígenes, los mestizos, los criollos, las mujeres y los europeos constituyen los signos de la 'diferencia colonial' y de la violencia ejercida por el discurso civilizador moderno, liberal democrático capitalista en toda la historia de la emergencia de Europa, en el seno de un mestizaje e hibridación cultural. Perú, Bolivia, México, Guatemala, Ecuador son ejemplos paradigmáticos en ese sentido.

La *dominación* y la *emancipación* son conceptos que deberían encontrar

---

[444] Tanto de la filosofía de la liberación y del pensamiento crítico latinoamericano, como de la tradición filosófica, sociológica y antropológica francesa (Derrida, Deleuze, Foucault, Bourdieu, Descola, Rancière, Touraine)

[445] « Le Sujet es vide »: Touraine lo concibe como lucha por la sobrevivencia frente a la enorme presión de la economía, el consumo, de la cultura de masas y también del comunitarismo. El sujeto es el deseo de ser actor, no se plenifica que convirtiéndose en actor social. El Sujeto, sostiene Touraine, no se termina de resolver, no entra en América Latina. La dominación exterior (que dirige la protesta hacia un enemigo exterior) y la capacidad de integración interior asociada a la predominancia del Estado sobre la sociedad, explica la débil formación de una política del Sujeto. Es el estallido de la sociedad que les impone la formación de una identidad (1997: 99).

[446] Quijano, Coronil, Mignolo, in Lander (2000). Casalla (2003) retoma esta discusión acerca del "sujeto" latinoamericano.

un sentido distinto (capilar -al decir de Michel Foucault-, de la vida cotidiana, en la base existencial y en la cumbre de los aparatos de estado y de gobierno) en las teorías y filosofías críticas de las sociedades latinoamericanas. La compilación del pensamiento crítico latinoamericano, hecha por Salas Astraín (2005) va en ese sentido, siendo un aporte sistemático considerable, rescatando la producción académica filosófica y social diversa, de la crítica post marxista y la crítica al eurocentrismo.

Límites y potencialidades

Pensar los límites y potencialidades de las herramientas teóricas que nos permiten comprender el presente político, los diferentes imaginarios culturales y el proceso de cambio de la matriz societal de América Latina, son, -creemos normativamente- una tarea específica de la reflexión, la deliberación y el compromiso político, la creatividad filosófica y una exigencia ética de las ciencias sociales. Sobre todo, para disponer de perspectivas heurísticas que hagan posible la construcción de temáticas -("objetos" en la perspectiva clásica moderno-eurocéntrica)- de investigación, que alarguen el horizonte de las disciplinas por la vía de nuevas preguntas y presupuestos.

Andrés Roig (1994:96) ha escrito en el VII Congreso Nacional de filosofía que " *La crítica de la razón latinoamericana [...] debería ser la base teorética y, por que no, práctica para la proyección de una eticidad [...] Una moralidad objetiva que busque de modo constante su razón de ser en el fin que ha de perseguirse, el de lo humano, como única riqueza valida, más allá de todos los fetichismos ; que tendrá entre sus temas fundamentales la alienación, partiendo de la base que aún no se ha dicho todo sobre la misma y que mucho es, a su vez, lo que de un modo u otro se ha acumulado sobre el asunto a lo largo de nuestra experiencia histórica, la de nuestros pueblos ".* La 'crítica al eurocentrismo' pone en cuestión la conexión entre *la razón práctica* y *teórica*, y no la superación o anulación en sentido dialéctico de los provincialismos de ilusión universal, sean éstos europeos o latino americanos. Esta puede ser una buena ruta de encuentro entre dos experiencias históricas y filosóficas, sobre todo por necesidad de sostener y fortificar cada parte de la relación, en lugar de

ensayar sobrepasar las dificultades de autoafirmación de la identidad.

Nuestro punto de partida del eurocentrismo como obstáculo epistemológico, de y en las ciencias sociales en América Latina, se refiere, en primer lugar, a *los obstáculos que los investigadores sociales encuentran, desde el paradigma de 'desarrollo' y el de 'progreso' que saltean la problemática del 'nuevo patrón de poder mundial' y en consecuencia, la 'ego política del conocimiento'.* La separación teórica de 'clase' y 'etnia', por ejemplo, suele presentarse para investigadores latinoamericanos como inoportuna o que incomodan a los prejuicios "progresistas" modernos, ya que los Estados han sido y están aún racializados -como es el caso de Bolivia, Perú, Brasil, Honduras, etc.-, por más argumentos invertidos por los Estados-Nación de la región en invisibilizar las clases y las etnias.

Por otro lado, las categorías básicas de 'desarrollo' y 'progreso' remiten siempre a los valores y máximas que implica. Para esto, creemos que es necesario reunir la idea de '*colonialidad del poder y del saber'*, ausente en la *Crítica a la Modernidad* de Alain Touraine (1994), para entrar en la problemática que postula Quijano[447], no clausurada aún sobre la *'raza*', *la 'tradición'* y *la 'modernidad'.* Problemática pensada desde la crítica a la concepción de dispositivos inter subjetivos de la modernidad y la racionalidad, que codificaron las categorías de *irracional-racional, mágico/mítico-científico, primitivo-civilizado.* Además 'la colonialidad del poder' implicó la codificación y 'clasificación social' universal del mundo capitalista, la articulación política y neocultural, la distribución mundial del trabajo, las relaciones de género, las relaciones culturales intersubjetivas y corporales. Siguiendo esta línea de análisis, consideramos *el 'eurocentrismo' como un 'obstáculo epistemológico*', *en la comprensión y para la explicación sociológica de 'la transformación societal'.* En el sentido que éste (el modernismo eurocéntrico), implica un proceso heurístico-cognitivo, de construcción y legitimación *a priori* de lo que es construido por una episteme singular. Así, el modernismo eurocéntrico se muestra a sí mismo como la evidencia natural, sustantiva y universal.

Dos mitos fundadores según Quijano[448] -en parte coincidentes y complementarios con la visión de Dussel-, están a la base del eurocentrismo.

[447] "Colonialidad del poder y clasificación social", In Castro Gómez y Grosfoguel (2007: 93-126), es una síntesis de su pensamiento planteado en diversos artículos previos (Lander, 200; Mignolo, 2001)
[448] 2000: 211

En primer lugar, la idea imagen de la historia de la civilización humana como *una trayectoria que parte de un estado de naturaleza y culmina en Europa*. En segundo lugar, *otorgar sentido jerárquico a las diferencias entre Europa y no-Europa como diferencias de naturaleza (racial) y no de historia del poder*. El *evolucionismo* y el *dualismo*, siendo los dos elementos del eurocentrismo, nos alertan sobre la reproducción académica, que es el espejo de estos dogmas. Este obstáculo, así, resulta la consecuencia legitimada[449], desde una supuesta objetividad del conocimiento, y además, desde una idea velada de superioridad civilizatoria y cultural.

Esta episteme devela sus argumentos y valores mostrando, si seguimos a Habermas de *Conocimiento e interés*, tres intereses políticos-cognitivos puestos en comunicación: el técnico-científico, el interés práctico-político y el emancipador (moral y valórico). De este modo podemos preguntarnos y pensar acerca de cómo la 'razón abstracta' se impone sobre la 'razón sensible' (Maffesoli, 1996). La doble negación –por la intermediación de la 'evangelización' y el 'progreso'- del *núcleo mítico*[450] de los pueblos originarios y de la población mestiza, que eran definidas como obstáculos al 'desarrollo', ha estado históricamente impuesta negando *el Otro* a través de la violencia epistémico-política[451]. Las *prácticas disciplinarias* que han forjado y creado de una cierta manera el "ciudadano" del siglo XIX en América Latina son, entre otras, las constituciones, los manuales de urbanidad y las gramáticas[452] para la edificación de fronteras entre los hombres blancos civilizados (propietarios, casados y heterosexuales) frente al *Otro* como "bárbaro-iletrado". La negación de aspectos geográficos e históricos del conocimiento, de lo que es diferente a lo 'moderno' y civilizado (el aborigen, el gaucho, el negro) como marcos objetivos premodernos y a-científicos, ha sostenido de modo solipsista la legitimidad. Es decir, el entramado de las prácticas policiales (las políticas gubernamentales y públicas), las decisiones políticas y las formas de relación

[449] Según Lander (2000: 23), hipótesis (supuestos), dispositivos y efectos discursivos de totalidad eurocéntrica en el tiempo y en el espacio: superioridad del tiempo sobre el espacio y de la cultura sobre la naturaleza. En su reverso esto implica que la sociedad industrial liberal es la más avanzada y el solo futuro posible de los pueblos y las culturas. Estas son las maneras validas, legitimas y objetivas del conocimiento, presentes en las universidades.
[450] Diana Picotti, Págs. 707-718, in Salas Astraín (2005), Volumen II. Picotti lo define como "...*la concepción básica de la realidad y de la propia identidad, que va configurándose un pueblo como sujeto histórico y relatando a través del lenguaje simbólico de sus mitos*" (Pág. 707).
[451] Castro Gómez, In Lander 2000
[452] González Stephan, 1996

con el ambiente, en el pasado y el presente (de manera más velada y sutil todavía).

3.2. Una estrategia posible de reconstrucción de la filosofía latino-americana.

La diferencia colonial, constitutiva de América Latina, muestra una escena indeseable: la erradicación violenta de otra alternativa que sea la exterioridad del sistema. Dicho de otro modo, la desaparición del *Otro* de la Razón dominadora. Es decir, la negación policial del diálogo político-epistémico que problematiza lo igual, lo bueno y lo justo, negando/ignorando el afuera (diferencia, exterioridad, pliegue) de la totalidad auto-referencial. La implicación de esta '*colonialidad del poder*', en sentido epistemológico, se presenta como '*colonialidad del saber*': el conocimiento "legítimo, objetivo y fiable" no acepta diversas tópicas[453]. De hecho, las opciones coloniales europeas para el indígena (el Otro del sistema, de la Razón dominadora en los siglos precedentes, otrora catalogados con el prefijo: *pre*- cristianos, *pre*-racionales, *pre*-modernos), han sido la auto-negación, la subordinación y la anulación radical de sí mismo, para integrarse a la cultura dominante, para ser sujeto de "derechos" y "auto-inmunizarse" así de su propia barbarie... La historia de América Latina parece ser el culto a la razón de la fuerza impuesta, desde el solipsismo de la auto-imagen iluminada superior y progresista, como totalidad cerrada. La "verdad objetiva" -como máscara tenue de "*la réalité intégrale*"-, lo justo y lo bueno, según el sentido bio-político de la historia, es descrito anticipadamente por el "enunciador que lo encarna en acto": el hombre-blanco-propietario-heterosexual.

Pareciera ser que la dialéctica de la negación del Otro es negación del multiculturalismo, pero puede ser también una forma opresiva de aceptarlo: *se reconoce la presencia de otras identidades, pero sólo para degradarlas ontológicamente y, desde allí hacer de esa jerarquía la estrategia discursiva para la expropiación de las tierras y otros recursos, la explotación de la mano*

[453] Lander, 2000

de obra y la dominación política, según la interpretación de Hopenhayn (2002). El 'multiculturalismo', que se presenta como tolerancia globalizada y apertura políticamente correcta del neoliberalismo, no escapa a esto: el reconocimiento de la diferencia no implica la aceptación del diferente. Como lo señala Todorov (2008) en *El miedo a los bárbaros*, toda sociedad y Estado son multiculturales y mestizos, no hay otro modo. Las poblaciones se han mezclado, Edouard Glissant habla de "*la créolisation*"[454]*,* asumiendo que los grupos que constituyen la sociedad poseen identidades culturales diferentes. Pluri-culturalismo o multi-culturalismo no es la opción analítica correcta para abordar y comprender la identidad como construcción y problemática rizomática, que territorializa las prácticas y mapea un territorio incognoscible. Más bien la cuestión es saber si la imagen que una sociedad tiene de ella misma acepta en su interior la multiplicidad y la diferencia como *totalidad otra* (la *'analéctica'* de la filosofía de la liberación, *la créolisation* de Glissant), o tiene como valor supremo la "unidad y homogeneidad sustantiva", la idea "monoétnica" de Estado. Walter Mignolo (2003) habla de *inter-culturalidad* (en diferencia con el multiculturalismo), porque el concepto implica –como actitud moral y política de diálogo entre el pensamiento mestizo-criollo-inmigrante con el aborigen y el afro-caribeño-, la aceptación de la diversidad del "Ser", en sus necesidades, deseos, puntos de vistas y perspectivas, sin necesidad de europeizar o de "centralizar" metafísicamente al 'sujeto' y la 'cultura'.

Los filósofos del iluminismo, en su conjunto, han creído dentro del desarrollo de una ciencia objetiva en una moral universal, en la autonomía de la ley y del arte, regulados por lógicas propias. El Estado Nación, en ese sentido, estaba justificado y legitimado como la objetivación de la 'Razón'. Los "jefes" de la emancipación latinoamericana como Bolívar y San Martín –reconocidos masones-, han admitido este imaginario general, dentro del mestizaje cultural que ellos vivían en su época. Ambos empezaron su lucha como republicanos y terminaron además de exiliados y decepcionados, con ideas monárquicas, o

[454]La filósofa colombiana Angélica Montes, residente en París, hace una reflexión sobre Glissant, en una investigación en desarrollo: "*Glissant nous invite à repenser le monde à partir d'une nouvelle grammaire du politique: l'errance, l'archipel, le tremblement, l'imprévisible, la trace, l'incertitude, autant de notions qui permettent une projection de la créolisation en tant que conjonction des lieux, des pensées, des imaginaires et où le politique devient puissance et relation. Ceci suppose que «la puissance d'un homme ou d'une nation ne peut se mesurer que dans sa capacité à être en relation avec les Lieux du monde [les composantes différenciées du monde], à en mobiliser les richesses et les diversités pour en constituer le meilleur du partage »*".

dicho más levemente, como herederos del absolutismo ilustrado. La filosofía e ideología del iluminismo supone una polémica aceptación jerárquica entre blancos-criollos a los largo de los siglos entre el europeo occidental (como superior/ mejor/normal) y *el Otro* de la Razón dominadora (aborígenes, esclavos africanos, mestizos, "naturaleza"): la ilusión de que *lo que no es europeo o preeuropeo* es *una "cosa" que se europeizará o se modernizará,* como señala la crítica al eurocentrismo[455] (y de manera poética y política Fanon, en *"Piel negras, mascaras blancas*", desde comienzos de la década de los años cincuenta).

El "universalismo" no universal del liberalismo, en su arribo lento y sistemático en América Latina, ha desechado y negado el derecho a lo que es diferente a lo liberal, en referencia a la cuestión de derechos de propiedad privada. Del 'eurocentrismo' al "globocentrismo": el occidentalismo –según Coromil[456] - es un conjunto de prácticas que producen las concepciones de mundo, por la dominación del hombre y de la naturaleza, como misión civilizatoria y planificación de la modernización. Este conjunto de prácticas históricas comprende *la división de componentes del mundo en unidades aisladas, la desagregación de las historias de relaciones y vínculos*. Transformando así las diferencias en jerarquías, la naturalización de las representaciones e imaginarios, y de manera inconsciente, colaborando dentro de la reproducción de las actuales relaciones de poder. Reflexiones que bien podrían acoplarse con *El orden del discurso* que sostenía Michel Foucault[457], referidas a Europa: *Volonté de savoir que prescrivait le niveau technique où les connaissances devraient s'investir pour être vérifiables et utiles*.

Abismos sorteados históricamente con la violencia de la dominación colonial (epistémica-política), generando heridas que no paran de emanar dolor, malos recuerdos y contrariedades estructurantes de las relaciones. Por afuera del universo de la ciencia moderna racionalista (que es también mítica y axiomática), la tradición mítica de los pueblos originarios pone la palabra como fundación de lo real, dentro de la hipótesis en la cual nosotros somos puestos por ella. El principio fundador no es explicado, porque lo que sostiene el principio funciona como axioma indemostrable, sagrado y misterioso. En el

455 Lander, 2000.
456 In Lander, 2000:89
457 2002: 19

capitalismo el fundamento indivisible será el 'individuo', según Miguel Benasayag[458]. La ciencia por su parte, desde otra estrategia cognitiva, ha ensayado construir métodos para apropiarse y comprender 'lo real'. Según Ernesto Laclau[459], el 'referente', el 'fenómeno' y el 'signo'[460], son tres estrategias de la epistemología moderna -la ilusión de 'objetividad' en el siglo XX-, desde la certeza última que existiría '*un fundamento de lo real'* y que es posible acceder a la inmediatez y devenir historia. Sin embargo, la tendencia filosófica desde las últimas décadas del siglo XX ha sido concebir la contingencia caótica de lo real y no una representación total de lo real -como en Wittgenstein y el "post-estructuralismo" (Foucault, Derrida, Deleuze, Baudrillard)-. El *sujeto cartesiano* y el *modo de producción capitalista* con sus valores liberales clásicos, tienen una oposición filosófica, ecologista y culturalista, que no pueden superar teóricamente en el presente, ni dar respuestas sin asumir sus críticas, como analizaremos en el Capítulo IV.

La cooptación, sin embargo, es una forma de cambio para mantener la hegemonía: el *cristianismo Apostólico Romano* y el *capitalismo colonial eurocentrado* han sido flexibles en su estrategia de sostenerse en el tiempo, a pesar de los profetas de las rupturas y cismas que vaticinaban la emergencia de lo nuevo. La actitud asertiva más conveniente de la filosofía de la liberación entonces podría ser más flexible con las diferencias secundarias, y tomar como punto de reflexión sus "pre" -juicios sobre los aportes de Deleuze, Derrida y Foucault, sin abandonar lo construido hasta el presente.

El hiato comienza a llenarse con figuraciones y suposiciones…

La temporalidad caótica y azarosa y la desconfianza a *una* sola "verdad objetiva", han generado discusiones filosóficas y actitudes antidogmáticas en las ciencias sociales. Los análisis teóricos de la actividad política, cultural y social han recibido un impacto en lo que concierne a las certezas y las evidencias antiguas, enraizadas en la '*filosofía de la modernidad.* Y más particularmente, en las versiones del 'paradigma' positivista y en la tradición

[458] 2004: 15
[459] 1995: 23
[460] De la filosofía analítica, la fenomenología y el estructuralismo, sucesivamente.

empírica analítica*'*, que impondrían el "qué" y el "cómo" observar, los interrogantes posibles a formular y cómo deben interpretarse los resultados[461]. La antropología, la sociología y la etnología han incorporado las consecuencias de esta discusión sobre el estatuto de lo 'real', sobre la importancia de la justificación y la legitimación del trabajo en el terreno. El *hiato* comienza a llenarse de significaciones y de sentido que se desprenden de las significaciones imaginarias precedentes, emergentes de contextos que han mutado. Es decir, buscando en sus "metamorfosis significantes"/rizomas que lo vuelvan visible, en la superficie del lenguaje y en las categorías especificas de las disciplinas las limitaciones de los modelos paradigmáticos, en sus dimensiones metafísicas y epistemológicas.

La importancia dada al pensamiento como episteme particularizada y situada, es determinante, como lo ha mostrado Foucault a lo largo de toda su obra. La aparición de saberes reprimidos y sometidos, "de los bordes" -es decir haciendo una analogía riesgosa, por sus diferencias intrínsecas, podríamos vincularlos conceptualmente a la '*forme duelle*' de la '*réalité intégrale*' de Baudrillard o al '*pliegue*' deleuziano-, es una de las características centrales para observar y comprender las metamorfosis las sociedades de la región, particularmente en los movimientos sociales, como sujetos de su propia historia[462].

Podemos considerarlo dentro de nuestra perspectiva crítica a la modernidad eurocentrada, en la medida en que podemos hacer descender el discurso moderno de su pedestal de la razón dominadora, para comprender aquellos discursos que se encuentran por afuera de la totalidad cerrada moderna. Pero no se trata sólo de comprensión, sino que en la encrucijada

---

[461] Wallerstein (2001) propone cuatro puntos básicos como conclusiones:

1. *El progreso no es inevitable.*
2. *La creencia en certezas, premisa de la modernidad, conduce a la ceguera y a la invalidez.*
3. *En los sistemas sociales humanos, la lucha por la buena sociedad continua.*
4. *La incertidumbre es maravillosa, el futuro está abierto a la creatividad humana y de la naturaleza.*

[462] Las categorías y los conceptos devienen patrones universales y normativos (economía, sociedad civil, mercado, clases, etc.). Los otros modos de ser son desechados y son transformados en diferentes, arcaicos, tradicionales, primitivos, pre-modernos -es decir precedentes a lo que es "moderno europeo"-. La recuperación de los saberes históricos y locales dentro del marco tropical-andino, como sugieren Fals Borda y Mora-Osejo en *La superación del eurocentrismo. Enriquecimiento del saber sistémico y endógeno sobre nuestro saber tropical* muestra el límite y la posibilidad de inversión de esta tendencia de los últimos siglos de evangelización, civilización, modernización y globalización.
Leff propone que "*Hoy, la historia se está rehaciendo en el limite de los tiempos modernos, en la reemergencia de viejas historias y en la emancipación de los sentidos reprimidos por una historia de conquista, de sometimiento y holocausto*" (2002:74).

actual de mundialización y homogenización de la cultura y la economía, se trata particularmente de la *originalidad y sentido de la praxis*. Para esta necesidad de comprensión y creatividad, como respuesta a los desafíos y encrucijadas actuales, postulamos cuatro figuraciones y suposiciones:

1. ***El viejo y aburrido debate metafísico, acerca de si hay una filosofía latinoamericana (o un Ser latinoamericano, o de un Logos particular), con su respuesta pseudo-política anodina de asumir el derecho a la independencia y la autonomía "adolescente", en lo que concierne a la madurez filosófica europea, revela los problemas y traumas subjetivos de identidad, en lugar de estrategias propias y territorializadas de producción y creatividad de categorías de análisis epistémico.*** El mestizaje étnico y la hibridación cultural (*la créolisation* de Glissant y el *desprendimiento epistémico* de Mignolo) son hechos/acontecimientos históricos, en consecuencia ***la diferencia colonial latinoamericana debe ser constitutiva de la reflexión filosófica, como crítica al orden de representación política y epistémica universal de "la polis" monotópica del modernismo eurocentrado***. Esto es el aporte específico que puede dar una filosofía latinoamericana, que se centre en la posibilidad de emancipación, "tirando el agua colonial del baño, sin tirar el bebe de la ilustración moderna".
2. Hay que asumir filosóficamente la definición de *lo político* de Laclau (1996; 1988), Rancière (1996) y Dussel (2006) como espacio de desacuerdo constitutivo de la democracia, donde las diferentes posiciones–sujeto (si se acepta la utilidad de esta categoría en cuestión), en tanto articulación de las relaciones de poder que construyen la hegemonía inestable y siempre abierta, impone la evidencia contingente del sentido. Así ***las ilusiones modernas de "objetividad" y lo "real" dejan paso y abren la posibilidad a otras perspectivas epistémicas***.
3. ***En América Latina, el concepto filosófico y sociológico de 'Sujeto', como estrategia de construcción de categorías de análisis, debería complejizarse, diluyendo la centralidad arborescente de las categorías filosóficas modernas y pensar 'rizomáticamente' los 'ritornellos' constantes de los mitos fundantes latinoamericanos***. Hay que tener en cuenta las diversas 'posiciones sujeto' (Laclau), dentro de un campo

de fuerza espacial–histórico, corporizado (Grosfoguel, 2006, 2007) y problemantizando/recreando el concepto marxista ortodoxo de “clase”, repensando la relación entre la actualidad, el ocultamiento y vinculo teórico con ‘etnia’ y ‘raza’.

4. ***La indagación de un ‘nuevo modelo de modernidad’, puede incluir el respeto y apropiación de saberes premodernos y precoloniales*** (por ejemplo en sentido epistémico, las concepciones holísticas y los tipos de relación que trasciendan la dicotomía occidental moderna ‘cultura-naturaleza’, sujeto-objeto, inexistentes en otras culturas e imaginarios). En lo político, maneras o experiencias asociativas de democracia directa y representativa, según las tradiciones ancestrales de las comunidades aborígenes (como la de los zapatistas, los Ayllus en el altiplano), al interior de los Estados pluri-Nacionales republicanos, multi/inter culturales.

Con estas cuatro figuraciones, que las consideramos estrategias filosóficas complementarias (asumiendo los aportes de la filosofía de la liberación, el colectivo modernidad/colonialidad, Laclau y Rancière), creemos que es posible extender la crítica de Touraine a *la modernidad* (1994; 2005). Si la extensión moderna de la revolución democrática europea ha generado nuevas características institucionales, pero también la idea de poder como lugar vacío, llevar al extremo esta lógica que viene a proponer valóricamente que han desaparecido las certezas legítimas de Dios, la Naturaleza, el Hombre o la Razón[463]. Si llamamos, por diferentes motivos y consecuencias a esta crisis del humanismo “postmodernidad”, “de-modernización”, “transmodernidad”, “neo-modernidad” o “crítica al eurocentrismo” al reconocimiento presente de esta situación, podríamos decir que hay un punto de acercamiento o equivalencia entre Quijano, Dussel, Mignolo, Touraine y Laclau (asumiendo las diferencias filosóficas especificas de cada uno de ellos).

Podría rastrearse los puntos de acuerdo, teniendo en cuenta observaciones de Laclau y Mignolo sobre la modernidad, en:

1. ***El abandono/desprendimiento del proyecto epistemológico –en***

[463] Un estudio sintético, histórico-conceptual, acerca de la Razón y las racionalidades, puede verse en Manuel Carrilho (1997) *Rationalités. Les avatars de la raison dans la philosophie contemporaine*, Hatier, Francia.

diferentes grados- como auto-fundamentación*. La adopción de la crítica paradigmática de '*la complejidad*'**[464] y ***el abandono de la tradición newtoniana-cartesiana como paradigma epistemológico, 'patrón' o 'modelo' de un modo y estrategia de conocimiento.

2. ***El apoyo general del proyecto político, como auto-afirmación del individuo "coomunitario"'***[465] ***decolonial, la ruptura y distanciamiento critico de toda perspectiva neo/post colonial moderna/eurocéntrica***.
3. Finalmente, ***la aceptación de un conjunto de categorías*** que ensayan articular un campo de investigación e interpretación***, como la irreversibilidad***[466]***, diferencia, diversalidad y la exterioridad-alteridad*** (pliegue en Deleuze) ***a la totalidad cerrada o realidad integral*** (eurocéntrica, liberal, capitalista) ***como posibilidad de desarrollo heurístico de la 'utopística'***.

3.3. La aproximación entre la crítica al eurocentrismo y la crítica postmoderna.

Desde la perspectiva 'crítica al eurocentrismo' en las versiones de la 'filosofía de la liberación' y el colectivo 'modernidad/colonialidad', la relación entre la crítica 'post-moderna' (al proyecto moderno ilustrado) y la 'crítica al eurocentrismo' implícito en el pensar (la tarea y misión de ésta es liberar filosóficamente a la filosofía de dicho obstáculo), no son complementarias. Una de los argumentos que presenta la 'crítica al eurocentrismo', es que "*la crítica 'postmoderna' sólo es una versión eurocéntrica más sobre la modernidad"*. La búsqueda de Dussel, Grosfoguel y Castro Gómez es desmarcarse de los límites eurocentrados filosóficamente y analizar desde la crítica ética del

---

[464] Prigogine, Morin, Leff

[465] '*Individuo "coomunitario"'* lo agregamos nosotros, no lo dicen Laclau ni Mignolo. Es una contradicción complementaria, no antagónica, o puede analizarse como paradoja que implica creatividad, conjunción y diferencia con la lógica formal y binaria. Veremos esto más específicamente en el Capitulo IV, referido a la crítica de la lógica formal que subyace en el pensamiento filosófico y científico de raíz eurocéntrica, salvo raras excepciones que confirman la regla…

[466] Dice Prigogine (In Schnitman 1995: 45): "*A escala macroscópica, la situación es clara: la irreversibilidad conduce tanto al desorden como al orden*." Luego agrega, ejemplificando con sus investigaciones acotadas: "*Cuando el sistema se aleja del equilibrio, asistimos al surgimiento de nuevos estados de la materia cuyas propiedades contrastan marcadamente con los estados de equilibrio*." (Ibídem, 47-48)

sistema vigente, la negatividad de las víctimas y la legitimidad y valides anti-hegemónica, los bordes, las voces y los rostros 'Otros' del 'sistema mundo'. Dussel[467] critica a "*la tradición llamada "postmoderna", que efectúa una crítica al sistema moderno desde su afirmación acrítica al capitalismo: apariencia de crítica a la racionalidad dejando a las víctimas absolutamente opacadas, oscurecidas, desde un nivel de la racionalidad sistémica no criticada*"[468]. Sin embargo, este juicio epistémico es fundamentalmente un juicio de valor, que genera una disyuntiva lógica y que presenta un prejuicio, que requiere justificación. ¿Quiénes o cuáles pensadores son rotulados "postmodernos"? Deleuze y Guattari no son, desde nuestra perspectiva pensadores "postmodernos" (ellos nunca utilizaron ese calificativo o definición), en el sentido postulado por Dussel.

Transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global.

Ensayaremos reflexionar, profundizar y sintetizar en este apartado, desde y sobre el pensamiento del sociólogo Ramón Grosfoguel[469] . Escogemos dos textos que sintetizan su perspectiva y que recrean la discusión del grupo colonialidad/modernidad: "Descolonizando los paradigmas de la economía política: transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global" y "Descolonizando los universalismos occidentales: el pluri-versalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los zapatistas"[470]. Ambos artículos son una sugerencia a superar los límites 'universalistas' del pensamiento filosófico moderno y posmoderno sobre el 'Sujeto', una crítica al marxismo y de la teoría política-social eurocéntrica para encontrar 'maneras otras' decoloniales de pensar la universalidad.

[467] 2002: 309-494; 2006

[468] Ibídem, 368

[469] Profesor de Berkeley University. Nos referimos al libro editado por Grosfoguel, Maldonado Torres y Saldivar, *Unsetling postcoloniality: coloniality, transmodernity and border thinking*, Duke University Press, 2007.(Manuscrito cedido por el autor)

[470] In Castro Gómez y Grosfoguel, 2007: 63-77

El criterio de selección de estos escritos se fundamenta en que son una síntesis del pensamiento del grupo latinoamericano, conocido como "modernidad / colonialidad/ decolonialidad", ligado a 'la filosofía de liberación latinoamericana', a la perspectiva crítica de 'la colonialidad del poder', al pensamiento latino en los Estados Unidos, a la filosofía afro-caribeña y a la búsqueda de nuevas perspectivas geopolíticas del conocimiento no eurocéntricas[471]. Este grupo tiene influencias académicas y en grupos políticos, ligados a gobiernos como el caso de Bolivia, Ecuador y Venezuela, así también comienza a desarrollarse intercambiando ideas y propagando su núcleo temático en la intelectualidad y la academia latinoamericana y europea.

3.3.1 Jerarquías enredadas. Colonialidad global y pensamiento fronterizo.

En el primer artículo, Grosfoguel se pregunta si es posible:

1. Una política radical, más allá de las políticas de la 'identidad'.
2. Articular un discurso crítico, más allá del nacionalismo y el colonialismo.

Grosfoguel propone una primera sugerencia: superar los paradigmas de la economía política y los estudios culturales. Parte del criterio -al igual que Quijano y Dussel- que 'colonialidad' y 'modernidad' son dos caras de la misma moneda. Propone una perspectiva epistémica desde *una geopolítica del conocimiento alterna en la diferencia colonial*. Reconoce el aporte de tres conceptos y categorías, propuestos por la crítica al eurocentrismo: *transmodernidad* (Dussel), *pensamiento fronterizo* (Mignolo) y *colonialidad del poder* (Quijano) como salidas al atolladero y las pesadillas globales y coloniales.

Grosfoguel sintetiza la crítica a la epistemología eurocéntrica hegemónica que asume un punto de vista universalista, neutral y objetivo. De este modo, en la filosofía y las ciencias occidentales el 'sujeto' queda escondido, encubierto y borrado del análisis: "*la epistemología del punto cero*", se representa a si misma sin punto de vista, como si fuese "*el ojo de Dios*". Grosfoguel coge esta

[471] Ver compilaciones en la bibliografía, específicamente de Lander, Mignolo, Castro Gómez y Grosfoguel, Michelini, Salas Astraín.

idea de Santiago Castro Gómez, que está expresada también por Prigogine[472] y coincidente con la de Evelyn Fox Keller: *"El* cogito [...] *un espíritu santo vuelto invisible por su ausencia en el espacio, pero omnipotente por su unión con Dios"*[473].

Esta perspectiva de "la epistemologia del punto cero", inaugurada por Descartes como "ego-política del conocimiento" [474], precedido según Dussel por 150 años del "yo conquisto, luego soy". Pero las perspectivas epistémicas que nacen de alteridades raciales, étnicas, de género y clase, nos advierte que indicarían que *nuestros pensamientos están situados*, es decir, siempre hablamos/enunciamos desde una localización particular en las relaciones de poder. En consecuencia -retomando las reflexiones filosóficas de Rodolfo Kush y Enrique Dussel-, *la epistemología tiene color y sexualidad*, hay localización geopolítica y "corpo-política".

Aclara que la crítica al eurocentrismo no implica una negación afectiva e intelectual a priori, sino que la noción de 'europeo', en los diseños imperiales-globales *ya no se remite a una región particular del mundo que llamamos "Europa", la noción de "europeo (y euro-norte/latino americanos-australianos)" nombra una localización de poder en la jerarquía etno-racial global y a las poblaciones que gozan de los privilegios. Pasamos de los pueblos sin escritura*

---

[472] *"[...] en esto desempeñó un papel esencial el Dios cristiano concebido como legislador omnipotente. A Dios todo le es dado. La novedad, la elección o la acción espontánea dependen de nuestro punto de vista humano. El descubrimiento de las leyes inmodificables de la naturaleza habría aproximado entonces el conocimiento humano a un punto de vista divino, atemporal."* (In Schnitman 1995: 38)

[473] In Schnitman 1995: 154

[474] Ramón Grosfoguel define 'la ego-política del conocimiento': *La ego-política del conocimiento es la epistemología que inaugura a mediados del siglo XVII René Descartes como fundamento de la filosofía moderna. La epistemología cartesiana se caracteriza por el lema de "Yo pienso luego existo". Este "Yo" es abstracto, no se sitúa en ningún lugar de acuerdo a la epistemología cartesiana. Es un punto de vista que no se asume a sí mismo como punto de vista. Descartes seculariza al Dios de la teo-política del conocimiento cristiana y pone como fundamento del conocimiento al hombre. Pero si tomamos en cuenta que en el sentido común colonial/imperial/patriarcal de la época las mujeres (occidentales y no-occidentales) y los hombres no-occidentales no tenían uso de razón, es decir, son seres inferiores irracionales, este "Yo" que aparece como abstracto se refiere concretamente al hombre occidental. En la epistemología cartesiana los atributos de Dios pasan ahora al hombre occidental. La capacidad de producir un conocimiento eterno e infinito más allá de todo tiempo y espacio y de acceder a la verdad universal se transfiere de Dios al hombre occidental. Esta arrogancia de situarse como el ojo de Dios proviene de una localización existencial muy precisa: el ser imperial.*

Como dice el filósofo de liberación latinoamericano Enrique Dussel, el 'ego cogito' *cartesiano es precedido por 150 años del* 'ego conquirus' *occidental. La condición política de posibilidad del "Yo pienso, luego soy" son 150 años de "Yo conquisto, luego soy". Esta epistemología imperial donde el hombre occidental va a ser el fundamento de todo conocimiento verdadero y universal, está en la base de todas las ciencias sociales y humanísticas occidentales. El "Yo" abstracto encubre quién habla y desde cuál localización corporal y espacial en las relaciones de poder se habla.* (Entrevista *Revista Polis*, n° 18, http://www.revistapolis.cl/18/gros.htm).

(siglo XVI) a los pueblos sin historia (XVIII), a los pueblos sin civilización (XIX), a los sin desarrollo (mediados del XX) y ahora a los pueblos "sin democracia". Esto presupone el encubrimiento del sujeto de enunciación que posibilitó la expansión y dominación colonial, y la construcción de una jerarquía de conocimientos y seres superiores e inferiores. Para esto argumenta entonces que lo que llegó a América con el hombre / europeo/ capitalista/ militar/ patriarcal/ blanco/ heterosexual/masculino son "*jerarquías enredadas*" entre si, que no pueden ser pensadas separadas. Es decir:

1) *Una jerarquía de clase donde el capital domina y explota una multiplicidad de formas de trabajo.*
2) *Una división internacional del trabajo entre centros y periferias (los centros localizan el trabajo mejor remunerado).*
3) *Un sistema inter-estatal global de instituciones y organizaciones político militares controlada e institucionalizada por administraciones coloniales.* Acota en otro trabajo *"[…]en su mayoría organizados en torno a la ficción del Estado-Nación"* (2009: 13)
4) *Una jerarquía etno-racial global, "[…] donde los grupos identificados como occidentales dominan en términos de poder, status y prestigio."* (Ibídem, 13)
5) *Una jerarquía de género.*
6) *Una jerarquía sexual.*
7) *Una jerarquía espiritual,* donde se privilegia el cristianismo.
8) *Una jerarquía epistémica,* posicionando como mejores los conocimientos europeos.
9) *Una jerarquía lingüística entre lenguas europeas y no europeas.* En otro escrito suma *la jerarquía pedagógica*, donde se privilegian como superiores al no-occidental. También suma una *jerarquía estética*, dende se privilegian los gustos y criterio sobre lo bello sobre lo no-occidental (Ibídem, 13-14).

La solución a las desigualdades sociales globales, concluye Grosfoguel, requiere imaginar alternativas utópicas más allá del colonialismo y el nacionalismo, y de las formas de pensar binarias de los fundamentalismos eurocéntricos 'primermundistas' y 'tercermundistas'. Propone con Quijano '*la*

socialización del poder', y su aporte remite a un lenguaje crítico común descolonizador, que requiere una forma distinta del diseño global/universal imperial monológico y monotípico de derecha-izquierda, que sea una forma nueva ético-epistémicas, es decir '*universal radical decolonial antisistémico diversal*' y luchar, como los zapatistas, por "*un mundo donde otros mundos sean posibles*".

3.3.2 Universalidad abstracta y provincialismo. *Un sabio eunuco hermafrodita, acosado en un harén sensual y belicoso…*

Del segundo artículo nos interesa reflejar su crítica particularizada a la idea de 'universalidad' abstracta de la modernidad eurocéntrica, y por extensión a la noción de 'Sujeto', realizada en la primera parte, "El Universalismo occidental: desde Descartes hasta Marx", de su artículo citado. La segunda parte -que dejaremos de lado en nuestros comentarios-, propone sintéticamente el "pensamiento otro" de Aimé Césaire y las formas diferentes de hacer política de los zapatistas. Desarrollando de estos últimos los conceptos de "*andar preguntando*", a diferencia del "andar predicando" - característica de los partidos vanguardistas de raíz leninistas- y "*mandar obedeciendo*" como una praxis democrática y participativa diferente. Retomaré, después de sintetizar su pensamiento, sus conclusiones y críticas en referencia a la relación postmodernidad y transmodernidad, para analizar la crítica que hace a Ernesto Laclau, para aclarar las diferencias no antagónicas y los puntos en común, complementarios que encuentro entre ellos. En el Capítulo 4 (4.3 Líneas de fisura epistemológicas del eurocentrismo) continuaré la discusión agregando otras tópicas analíticas 'complejas', referidas a *la 'lógica formal'* y el '*tercio excluso'*, proponiendo el '*tercio incluso'* que transgreda la exclusión, la disyunción y la simplificación paradigmática. Agregaré también un análisis referido a *las posiciones iconoclastas endémicas de occidente*, según los

estudios hechos por Gilbert Durand (1994). Por último, retomaré la discusión acerca de la transformación inadecuada e ilegitima de lo particular en universal.

Veamos ahora –casi textualmente- las siete ideas principales, que nos interesan para nuestros argumentos, propuestas por Ramón Grosfoguel en la primera parte: "El Universalismo occidental: desde Descartes hasta Marx".

1. La tradición occidental moderna de 'lo universal' inaugurada por Descartes implicaba que con su lema "*yo pienso, luego existo*", 'lo universal' es un conocimiento eterno, más allá del tiempo y el espacio, equivalente a "la mirada de Dios". Descartes, mientras estaba en Holanda -el centro del incipiente capitalismo mundial en el siglo XVI-, puso el "yo" donde antes estaba "Dios" como fundamento y atributos del conocimiento. De este modo desvinculó el conocimiento de las referencias corporales, espaciales y temporales. Así el dualismo cartesiano (cuerpo/alma-espíritu) permite situar al sujeto en un "no tiempo/espacio", teniendo un monologo que no implica necesariamente relación dialógica con otros seres (humanos y no humanos). Así el acceso a la 'Verdad' del sujeto aislado, solipsista, es autogenerada y autónoma, prescindiendo de otros seres. Este es, sintéticamente presentado, el mito filosófico de la modernidad eurocentrada, que prescindirá del "otro" para co-construir/crear la 'Verdad'. Así se inaugura "la ego-política del conocimiento", una versión secularizada y profana del la cosmología cristiana. En síntesis, para Grosfoguel sin solipsismo no hay mito de un 'sujeto' con 'racionalidad universal' que se confirma a 'sí mismo' como tal. El sujeto de enunciación queda escondido, borrado, camuflado, no tiene sexualidad, raza, clase, espiritualidad, lengua ni localización epistémica en las relaciones de poder. 'La verdad' es, así presentado, el resultado de un monologo interior consigo mismo, "sin fuerza de gravedad", sin rostro, des-corporizada. Un sabio eunuco hermafrodita, acosado en un harén sensual y belicoso…

2. Acuerda con Dussel que "*Pienso, luego existo/soy*", está precedido por 150 años de "*yo conquisto, luego existo/soy*". Sujeto arrogante (colonizador, conquistador, imperial) que asume ser "el ojo de Dios". Su localización geopolítica y en consecuencia su interés superior, universal le da acceso y es acompañante del devenir de "la Verdad" "objetiva", sin rostro, provincializada/localizada en Europa. Ésta epistemología de 'neutralidad

axiológica' y 'objetividad empírica' está en el fundamento 'universal *abstracto*' de la ciencia y la filosofía moderna, desde donde habla y produce conocimiento. 'Abstracto' por dos razones, primero porque *se abstrae de toda determinación (espacio- temporal)* y luego, en sentido de *un sujeto epistémico vaciado de cuerpo, contenido y localización*. El primero es posible si se asume el segundo, si bien es el segundo el que ha sido cuestionado por la misma filosofía occidental. El sujeto vaciado de corporalidad y localización es el que perdura, siendo lo más pernicioso de la filosofía occidental.

3. En diferencia con Descartes, Kant pretende resolver el 'universalismo abstracto' proponiendo las categorías de 'espacio' y 'tiempo' como categorías 'universales a priori' de todo 'conocimiento'. *A prioris* que son una condición universal a la experiencia de todos los hombres, son las condiciones de intersubjetividad universal, asumiendo los límites del conocimiento y desde donde todos los hombres pueden tener un comportamiento moral. Esto le permite recomponer el caos del mundo empírico, para producir un conocimiento que pueda ser reconocido como universal, y en consecuencia, verdadero. Pero, "la razón universal" (del hombre blanco, heterosexual, cristiano/europeo) no es una característica de todos los hombres (sud-europeos -españoles-portugueses-italianos católicos apostólicos-, aborígenes americanos, africanos, asiáticos, mujeres) como lo sugiere Grosfoguel en su artículo -y también Quijano, Eze (en "El color de la Razón. La idea de Raza en la antropología de Kant") y Serrekberhan (en "La crítica al eurocentrismo y la practica de la filosofía africana") en *Capitalismo y geopolítica del conocimiento* compilado por Walter Mignolo (2001)-.

4. Según la interpretación de Grosfoguel, Hegel dará una vuelta de tuerca a esta problemática. Cuestiona el solipsismo para situar al sujeto de enunciación en un contexto histórico-universal. Intentó superar el dualismo planteando la identidad entre el 'sujeto' y el 'objeto'. Historizando las categorías en el desarrollo y despliegue del 'Espíritu Absoluto', la 'Verdad' es entonces el "todo", manifestado en la dialéctica histórica del pensamiento y la filosofía, que capta el movimiento de 'la cosa misma' puesta en el escenario de 'la historia universal'. Es posible acceder al 'Saber Absoluto' históricamente situado, válido para todo tiempo y espacio, como lo muestra en la culminación de *Fenomenología del Espíritu*. Este sería, ni más ni menos que "el fin de la

historia", (original de la ilusión degradada y empobrecida de Francis Fukuyama, con sus loas a la mundialización económica neoliberal, hegemonizada por Estados Unidos). Las categorías simples del universal abstracto, pasando por varias negaciones y determinaciones devendrían complejas, y dialécticamente negadas: el universal concreto como saber de todos los saberes, válido para toda la humanidad. En relación a Descartes, superación historicista y regresión "universalista atemporal desencarnada y absoluta", irían de la mano en Hegel. Queda intacto en Hegel -desde el particular historizado subsumido en universal del Saber Absoluto- el '*racismo epistémico'* de Descartes y Kant.

5. Marx da vuelta el pensamiento de Hegel, dando primacía a las categorías de la economía política. Si bien su perspectiva de lo abstracto y lo concreto es similar a la de Hegel, cree que el movimiento de lo abstracto a lo concreto no es solamente de las categorías filosóficas, sino de la economía política, en cuanto determinaciones sobre la vida social de los humanos. Pero, postula un universal abstracto que no es "el yo", "el hombre", "el sujeto trascendental", sino "el proletariado" con su proyecto político universal "el comunismo". Recuerda Grosfoguel la mirada y consideraciones eurocéntricas de Marx en como consideraba los países precapitalistas, economías "primitivas" y culturas no europeas/modernas. La invasión británica a la India, así como la estadounidense a México, están como ejemplos.

6. Concluye esta serie de argumentos con dos afirmaciones: a) Cualquier intento global que se construya partir del universalismo abstracto epistémico (la ego política del conocimiento) no escapará de ser un diseño global/imperial/colonial. b) El universalismo abstracto epistémico en la filosofía moderna es intrínseco al racismo epistemológico (la razón universal y la verdad parten del sujeto blanco-europeo-masculino-heterosexual) encubriendo a quién habla y el lugar desde donde lo hace, es decir, la hipótesis imposible de contarse y contar -en la construcción permanente del relato cambiante- quién es.

7. Se pregunta cómo salir del dilema entre 'los particularismos' provinciales ('comunitaristas', "el miedo" de Touraine que planteábamos en el capítulo II) y los universalismos abstractos disfrazados de cosmopolitas (a los que parece preferir Touraine, es decir los universales característicos de occidente moderno/capitalista).

Grosfoguel nos instala específicamente en la discusión con la filosofía moderna y los límites epistémicos uni-versales en que nos ubica el eurocentrismo. Para seguir la línea decolonial, sin ser el calco que reproduce el inconsciente cerrado en si mismo de la filosofía eurocéntrica, sino más bien deviniendo el mapa de experimentación, producción y actuación de lo real -'*la forme duelle*'- característica definitoria del 'rizoma', o la huella que sigue del "brujo", hay que incorporar y extender sus reflexiones decoloniales. Para que nuestro personaje conceptual siga la pista del colectivo decolonial, sin utilizar la mascara del sujeto abstracto moderno hay que instalar permanentemente -como sugiere Isabelle Stengers- '*dispositivos de tanteo'.* Dispositivos que deberán incorporar lo que fue suprimido en la lenta y compleja construcción y jerarquías axiológicas del individuo moderno: *lo inorgánico, el animal, el hombre que duerme, la locura, la imaginación y el deseo* (según la deconstrucción anteriormente citada de Benasayag[475]). Es decir, aceptando las sugerencias de los filósofos de *Mil Mesetas*, una praxis sin punto culminante o fin exterior, irreductible a lo uno o a lo múltiple. "S*fumato*" leonardino y dilución de los limites parte-todo, individuo-colectividad, interior-exterior, sujeto-objeto en una reconfiguración rizomórfica, asumiendo la multiplicidad conectable con otras multiplicidades a-céntricas. "*Sustracción de lo único a la multiplicidad a constituir: escribir a n-1*", dilución del 'sujeto' en un panteísmo co-responsable con la multiplicidad infinita, univocidad del ser rizomórfica que puede organizar, territorializar y escapar, que no suscitan deliberadamente ni promocionan a ningún General..., ni proclama de "liberación" riesgosa de reestratificación fascista. Diversalidad que debería escapar de los sueños centralistas uni-versales de la razón y de los monstruos persecutorios que desencadena.

[475] 2004: 62-63

3.3.3 Significantes vacíos y universales abstractos. *¿Tensión complementaria o antagónica?*

La tarea de una teoría crítica de la sociedad es, entonces, hacer visibles *los nuevos mecanismos de producción de las diferencias en los tiempos de globalización. Para el caso latinoamericano, el desafío mayor radica en una "descolonización" de las ciencias sociales y la filosofía.*
Santiago **Castro Gómez**, (In Lander 2000: 159) "Ciencias sociales, violencia epistémica y el "*problema de la invención del otro*"".

Estas problemáticas con implicancias filosóficas, sociológicas y epistemológicas, que sintetiza y puntualiza Grosfoguel en los dos artículos, tienen varias puertas de entrada con preguntas y presupuestos valorativos coetáneos con otras críticas a la modernidad. Sin embargo, con preguntas, respuestas y acentos teóricos disímiles. Su perspectiva, al igual que la de Mignolo, es una afirmación y distanciamiento de la discusión de la crítica a la 'modernidad' desde el *postmodernismo,* que reconoce en su base la crítica marxista, aunque sea parte del discurso filosófico moderno criticado. Dussel se desmarca de la crítica moderna post estructuralista que el llama 'postmoderna', proponiendo la idea de '*transmodernidad,'* como proyecto utópico descolonizador[476], una suerte de 'utopística' y 'prospectiva' filosófica política. A diferencia de Laclau que acepta e incorpora a sus categorías analíticas el debate filosófico moderno europeo relativo a la *'postmodernidad',* es decir incorpora sin complejos a su perspectiva marxista y gramnsciana las reflexiones de Derrida, Deleuze, Foucault, distanciándose categorialmente de Habermas, Apel y la reflexión alemana con la que discute Dussel.

Detengámonos un momento en el concepto ambiguo y difuso de 'postmodernidad', para delimitar el campo semántico otorgado en sentido general[477], y en la perspectiva particular de esta investigación. La filosofía de la postmodernidad es considerada como la incredulidad en formulas universales, propias de las promesas 'modernas', es decir de una vida sin riesgos, ambigüedad y peligro. Para Zygmunt Bauman "*la postmodernidad es una modernidad sin ilusiones*"[478]. Dussel es más crítico con la crítica europea, proponiendo que la tradición llamada 'postmoderna' "...*efectúa una crítica al*

[476] In Lander, 2000: 41-54
[477] Bauman, 2002; Follari, 2005: 805-815, In Salas Astraín, Vol. III.
[478] 2002:41

sistema moderno global acrítica *del capitalismo; apariencia de crítica a la racionalidad dejando a las víctimas absolutamente opacadas, oscurecidas , desde un nivel de la racionalidad sistémica no criticada*"[479]. Según Grosfoguel, siguiendo la línea de Dussel escribe que "*la postmodernidad es una crítica eurocéntrica al eurocentrismo. Reproduce todos los problemas de la modernidad/colonialidad*"[480].

Entendemos que Grosfoguel rechaza tanto la versión moderna-colonial, como la versión ideologizada "postmodernista". Esta última sobre todo en la versión de adhesión a valores predominantes de la sociedad capitalista, consumista y laxa que promueve sujetos e individuos a-críticos, con una sensibilidad anestesiada y degradada. Pero su negación implica, en última instancia, la aceptación de la existencia, al menos como marco cultural o acontecimiento, que alude a una época que busca formas de comprender los cambios relacionales (Estado, sociedad, política, representaciones mentales). También acepta las metamorfosis de la modernidad dominante, que subyacen en la subjetividad racionalista individual y en los imaginarios sociales. Pensamos también -aunque no lo aclare directamente en los escritos seleccionados- que Grosfoguel (y por extensión Mignolo, Castro Gómez, Dussel, Quijano) se apoya no sólo en la búsqueda de epistemes y paradigmas 'otros' (Césaire, Fanon, los zapatistas, Gloria Anzaldua), en los bordes de la modernidad/colonialidad dominante (razón calculatoria, dominio técnico-científico de la naturaleza) sino también en la "*forme duelle*", en el reverso o modernidad negativa (piudiendo ser el romanticismo, Nietzsche, escuela de Frankfurt, Deleuze). No rechazando, a priori, los aportes críticos a la polémica con el modernismo eurocéntrico (modernidad dominante o hegemónica). Tampoco creemos que Grosfoguel interprete y reduzca 'la postmodernidad' como condición de época al neoliberalismo, como una de las alternativas posibles, ya que *son dos registros y alcances diferentes,* como bien distingue Follari[481].

Laclau y Mouffe, en particular su clásico libro *Hegemonía y estrategia socialista* (1989) son, respetando el análisis del grupo "Modernidad/colonialidad", autores 'postmodernistas', ya que su localización

479 2002: 368
480 Ibídem, Pág. 74
481 In Salas Astraín Vol. III: 813

discursiva, siguiendo el razonamiento en última instancia, es 'postmoderna'. Conclusión con la que estamos en desacuerdo, por lo que deja de lado a causa de la valoración negativa, y sobre todo estrecha teoricamente.

El punto de desacuerdo entre, por un lado, Dussel, Grosfoguel y por otro lado Laclau[482], en particular con su artículo "Universalismo, particularismo y la cuestión de la identidad"[483], podemos referirlo al *pensamiento situado* que propone Grosfoguel en sus artículos, que ensaya evitar '*el ojo de Dios', o 'la hybris del punto cero'*[484], al decir de Castro Gómez[485]. Propone Grosfoguel que *"Para salir del atolladero de la ego-política del conocimiento es indispensable mover la geografía de la razón hacia una geopolítica y una ego-política del conocimiento 'otras'"*[486] . Aimé Césaire -maestro de Frantz Fanon- y los zapatistas serían ejemplos de epistemologías y praxis '*otras*', que no disuelven lo particular en lo universal, sino que enuncian su particularidad aceptando las otras particularidades, celebrando la polifonía humana. Creemos que Laclau, a causa de su herencia teórica 'post estructuralista', no estaría a priori en desacuerdo, ya que es condición *sine qua non* para el no cierre discursivo y para la existencia y posibilidad del juego democrático abierto en lucha por la hegemonía y el consenso, al interior de las sociedades occidentales.

Nuestra elección teórica de apoyarnos filosóficamente en Deleuze[487] , Laclau y a la vez en el colectivo modernidad/colonialidad, se debe a que encontramos más afinidades críticas a las dimensiones coloniales de la modernidad eurocentrada, que distancias diferenciales excluyentes. Los

---

[482] 1996: 43-68

[483] In *Emancipación y diferencia* Ariel, 1996, Argentina.

[484] La pertinencia para interpretar el presente, junto a los límites y obstáculos epistemológicos de las teorías de raíz eurocéntrica, se evidencia en la emergencia de crisis y conflictos. Sasan Fayazmanesh, (profesor de economía en la Universidad del Estado de California, en Fresno), quién posiblemente ignore esta discusión filosófica, escribe en referencia a la crisis financiera en Estados Unidos: *"¿Por qué se equivocaron tanto los expertos? En general, se equivocaron porque la teoría económica es una disciplina científicamente subdesarrollada, desvergonzadamente dominada por la pura ideología. La escuela imperante de pensamiento económico durante la Gran Depresión era, y sigue siéndolo a día de hoy, la escuela "neoclásica" o marginalista. Pero en el mundo "neoclásico" no existen cosas parecidas a las crisis. No habita en el mundo real en que vivimos, sino en un mundo sin clases sociales, compuesto de "consumidores" y "productores"; un mundo armonioso, modelado por lo general con instrumentos procedentes de la física matemática. En ese mundo no hay historia; no hay pasado, no hay presente, no hay futuro. En ese mundo nunca sucede nada importante, y desde luego ningún acontecimiento catastrófico. Ese mundo marginalista irreal, insípido y a-histórico debería haber sido abandonado hace mucho tiempo, particularmente después de la Gran Depresión. Sin embargo, su apariencia de elegancia matemática, ligada a su integrista y descarada defensa del capitalismo, o del "libre mercado", según prefieren sus partidarios, lo ha mantenido con vida."*. http://www.rebelion.org/noticia.php?id=76097

[485] 2007:79-93

[486] 2007:71.

[487] Como ya lo hemos señalado, no hemos encontrado referencias de Deleuze y Foucault que se autodenominen, de hecho, "postmodernos".

'lugares comunes' entre el colectivo modernidad/colonialidad, Deleuze y nuestro personaje conceptual "el brujo/chamán" los encontramos, específicamente, en primer lugar en la crítica a la noción de 'sujeto', 'objeto', 'conciencia', 'universalidad' y las implicancias filosóficas de la 'razón' . Y en segundo lugar, y como consecuencia general en la crítica al "gran paradigma de occidente" (Morin, Leff), en las posibilidades y sugerencias heurísticas de la epistemología de la 'complejidad'[488] y en el cruce de caminos entre filosofía, ciencia y nuevas espiritualidades (en particular el libro *Science et concience*, 1980). Nos detendremos en este cruce de caminos y conjunto de problemáticas en los dos próximos capítulos.

Te vi... ¿tú haces la experiencia de mí ver?

El ojo que ves
no es ojo
porque tú lo miras;
es ojo
porque te ve.
Antonio **Machado**

¡El universo encendido por miles de galaxias de miles de
millones de estrellas!
yo miro ese universo y soy el universo que se mira,
la finísima retina del universo, mirándose a sí misma,
eso somos.
Ernesto **Cardenal,** *Canto Cósmico*

Dussel define 'la Filosofía de la liberación' diciendo que "*es un movimiento filosófico como "contra discurso" moderno, desde la periferia mundial, con pretensiones de universalidad.*"[489] Sin embargo, creemos que la crítica al eurocentrismo debería hacer más énfasis en esta pretensión, que muchas veces se diluye en la crítica a la modernidad eurocentrada y la persistente violencia epistémica. Haremos en ese sentido, dos observaciones complementarias a los artículos de Grosfoguel.

[488] Schnitman, 2005
[489] In Salas Astraín, 2005: 373, Vol. II

En primer lugar, para evitar la circularidad "donde el perro se muerde la propia cola". Pareciera ser que en Dussel y Grosfoguel subyace o rozan la idea de que la ambición o pretensión que todo universal es inoportuna e impropia. Pero, si esto es así en el ejercicio de la crítica al eurocentrismo, entonces esto debería llegar a sus mismas críticas. Es decir, válido para el resto... ¿excepto el universal de 'la Filosofía de la liberación' y 'la crítica al eurocentrismo'? No toda pretensión universal debe ser condenada a priori, ya que ellos mismos (Dussel, Grosfoguel, Mignolo) no podrían salir de este círculo cerrado de la crítica. Si bien aceptamos que la situación (lugar-ubicación-emplazamiento-posición) del pensamiento de *una madre negra soltera inmigrante e indocumentada en Estados Unidos* condiciona sus expectativas, así como limita sus posibilidades y sus pretensiones universalistas, no es suficiente para aclarar las diferencias y criticas con las perspectivas 'post-estructuralistas', ligadas a la perspectiva rotulada genéricamente como "post-moderna", aunque sus críticas a la relación modernidad-colonialidad no sean evidentes como en Dussel, Grosfoguel y Mignolo.

En segundo lugar, creemos que Grosfoguel y Mignolo podrían acompañar la crítica a '*la ego política del conocimiento'*, poniendo mayor énfasis desde la comparación de los imaginarios y los modos de percibir el mundo, dadas en el uso del lenguaje por las comunidades aborígenes prehispánicas y actuales en relación con las lenguas coloniales, como es el caso de Carlos Lenkersdorf[490]. La lingüística puede mostrarnos en estudios comparativos las metafísicas implícitas, las implicancias epistémicas y valorativas del colonialismo moderno. Haremos referencia a Lemkersdorf, porque hace una comparación de la sintaxis y la gramática entre las dos lenguas, para mostrar el campo semántico entre el español y el tojolabal[491] . Dejaremos de lado la clásica diferencia de considerar "la tierra" como mercancía/objeto y la cosmovisión de divinidad en cuanto "Madre", a la que debemos imperativamente cuidar. Veremos someramente el uso y análisis básico del lenguaje, que presenta Lankersdorf.

Por ejemplo, el acontecimiento de "ver". En castellano, la frase "te vi", posiciona el sujeto -sujeto implícito 'yo' en la forma verbal 'vi', del verbo transitivo 'ver'- que *ejecuta la acción de ver expresada por el verbo que la pasa*

[490] 1998: 253-264, In König, 1998
[491] Los Tojolabales son una de las comunidades del territorio Maya, participes del levantamiento campesino de Chiapas, en México 1994.

al objeto directo que la recibe. Puede ser traducido del tojolabal "*kilawa*[492]" al español' como "*Tú haces la experiencia de mí ver*". La inclusión del segundo sujeto en la cosmovisión tojolabal implica que participa en forma y modo vivencial. Es sabido que las lenguas de los pueblos prehispánicos no hacen la distinción entre sujeto-objeto. A diferencia de los pueblos de raíz indo-europea, que permiten esta distinción para nombrar cosas y relaciones sociales. Entonces, la traducción de una lengua que permite la relación sujeto-objeto a otra que la desconoce, genera desconocimientos y necesariamente, desacuerdos, como los que hicieron etnocéntricamente los colonizadores, evangelizadores y modernizadores.

Estos pueblos aborígenes y campesinos, víctimas y rehenes considerados "atrasados", subordinados y despreciados en sus Estados-Naciones en el pasado y presente, tienen una cosmovisión -si bien inconmensurable e irreductible a otros contextos culturales-, que sugieren la posibilidad de acercarnos miradas 'decoloniales' y estrategias heurísticas "Otras", desde "los bordes" del sistema colonial y globalizado. Descentrar y multiplicar "el ojo de Dios" obsesivo en anular diferencias e imponer uniformidad, puede ser que nos remita e incite a invertir los prejuicios raciales de Kant y Hegel, y así aprender a aprender no sólo la lengua, sino cómo y qué miran "*los in-civilizados y bárbaros ab-orígenes sin historia"* -dicho caricaturalmente, desde los prejuicios kantianos y hegelianos-...

En este sentido es que incluimos a *Mil mesetas* de Deleuze y Guattari, ligándolos a nuestro personaje conceptual "el brujo/chamán", porque nos sugiere este tipo de entradas rizomórficas y puntos de fuga, alternativas a los universales modernos eurocéntricos, como veremos en el Capítulo V. Creemos que es necesario trazar puentes y borrar prejuicios entre la crítica 'transmoderna' (Dussel, Grosfoguel) y 'post estructuralista' (Lyotard, Deleuze, Derrida, Laclau) buscando asertivamente sinergia crítica y creatividad. Ambas poseen complementos que pueden ser abordados desde la diferencia intrínseca no antagónica[493] y por lo más auténtico de las culturas subordinadas, sometidas y desperecidas por la soberbia etnocéntrica del eurocentrismo, como

[492] Sujeto 1°, agencial K = yo; verbo ila= ver; sujeto 2° vivencial wa = tú. El primer sujeto produce la acción de ver en la cual participa el segundo sujeto de modo vivencial (Lankersdorf, 1998:257).

[493] No se trata de borrar o simular el desacuerdo, ni la polémica inherente a perspectivas, axiologías y expectativas diferentes. Los puntos y lugares en común pueden ser nodos o tópicas teóricas que inviten a invertir la energía intelectual y filosófica, para aunar miradas prospectivas y creativas.

ha intuido parcialmente el colectivo modernidad/colonialidad.

¿Hay síntesis posible en 'trans' y 'post' modernidad?

"*El ojo de Dios*" hace alusión a la (pseudo) objetividad "desinteresada" o 'universalidad abstracta' de la filosofía moderna, producto ésta de la expansión colonial. Podríamos relacionarlo al "ojo de Dios" o aproximarnos a la modernidad para verlos con el prisma categorial gramsciano, desde 'la hegemonía' y 'el consenso' que produce y asigna 'el sentido', sea impuesto (colonialismo, imperialismo, dominación de clase o género, régimen político tiránico) o aceptado (consenso democrático mayoritario y representativo). Si bien no son sinónimos "el ojo de dios" y la "hegemonía", siendo impropia su vinculación por los vacíos que deja, las diferencias creemos que tienen su punto de encuentro o contienen la idea de Nietzsche de 'voluntad de poder', fundante del modernismo eurocéntrico. En consecuencia, extensible también a la crítica subalterna y decolonial al pensamiento moderno y a la filosofía eurocéntrica hegemónica. El pensamiento situado, decolonial, es parte del diagrama de poder de nuestra época, que señala la pretendida verdad y objetividad universalizable no universal de las instituciones sociales, económicas, culturales y políticas eurocentradas (la educación, la ciencia, el mercado). Estas instituciones modernas eurocentradas, por su parte, imponen una grilla de lectura, legitimación e interpretación, con la consiguiente escala de calificación, axiología de valores y criterios de "verdad/objetividad, siendo construcción y resultado de las relaciones de poder. Entonces, decididamente modificables.

La perspectiva crítica al eurocentrismo señala un límite a la relatividad de la crítica, desde un punto axiomático: el respeto y aceptación de *la totalidad Otra*, a pesar de lo propio, es decir, a pesar de las diferencias y cuestiones que contradicen o impugnan la propia identidad. Reconocimiento y aceptación de la '*totalidad Otra*', puede decirse siguiendo a Lévinas desde su novedosa conceptualización filosófica de la filosofía como sabiduría del amor al servicio del amor ('*sofofilia*': sabiduría del amor). En Dussel y Scannone, este concepto es apropiado conceptualmente como alternativa a la dialéctica y delimitado

como un "*más allá*" que incorpora aceptando la alteridad otra, radical, categorialmente conocida como '*analéctica*'.

Idealmente es interesante, pero la totalidad de un sistema en el diagrama de poder opera, al menos, por tres vías: apropiación/aceptación, cooptación/modificación o deglución/destrucción. El principio de identidad requiere estructuralmente la construcción dialéctica de la identidad en la relación y confrontación con lo *Otro* de la razón dominadora, sea una relación complementaria, contradictoria, antagónica o paradójica. 'La *analéctica'* de Dussel, como criterio ético metodológico, es una opción y alternativa a la dialéctica hegeliana, sin perder la perspectiva crítica característica de su pensamiento. La filosofía de Dussel – implicada en la ética (2002) y con la política (2006)- reconoce valores humanistas, cristianos y marxistas, agenciados sistemática y creativamente en décadas de reflexión e intercambio filosófico con otras perspectivas geo-histórico-culturales. Laclau, desde su lectura gramsciana y 'post estructuralista', reconocería los valores marxistas transfigurados, pasados sobre la crítica 'postmoderna' a la modernidad. Las diferencias fundamentales, otra vez, se relacionan a la plaza del '*Sujeto'* en cada teoría y la importancia de *la identidad*, que se desprende de sus postulados y axiomas teóricos relacionados con *lo Universal y lo particular*.

Unos de los problemas que aparece es cuando un particularismo hegemónico (el eurocentrismo estadounidense en versión liberal-democrático, por ejemplo) *pretende erigirse en diseño global imperial*[494], escondiendo la localización epistémica, disimulando el particular victorioso/violento/obstinado/dominante, erigido como universal. Esta ha sido, en términos generales, la práctica colonial eurocéntrica hasta nuestros días, no sólo con la forma de invasión territorial y colonización forzada. La militarización es subsumida por imposiciones epistémicas más sutiles y efectivas. Esta perspectiva está ausente en Laclau, el 'significante vacío' no es sólo vacío de significado, sino de corporalidad. Queriendo sostener a Laclau, podríamos decir que su perspectiva teórica no lo niega, pero lo ignora. Es entonces esta omisión un hiato epistémico. Ahí es donde aparece la crítica del colectivo modernidad/colonialidad, señalando un límite preciso.

[494] El ejemplo es nuestro, la cita en cursiva es de Grosfoguel presentando a Césaire. El universalismo concreto anticolonial debe ser depositario horizontal de todos los particularismos (Grosfoguel, 2007: 71-72)

Sujeto… ¿universal?

Mucha tinta y saliva ha corrido acerca de '*la muerte del sujeto*' o su resurrección, en el último siglo[495]. Pero lo evidente es que la categoría 'Sujeto' parece resistir, el muerto anunciado goza de buena salud aún y se mantiene en la agenda de discusión filosófica presente (en coloquios, jornadas y seminarios[496]). En la perspectiva de la filosofía continental europea, 'Sujeto' refleja el estatuto del hombre moderno occidental como *soporte autónomo de determinaciones contingentes*, definidas por facultades como la voluntad, el entendimiento y la razón. Se da por evidente que poner en duda esto *es poner en cuestión el fundamento teórico de las sociedades democráticas modernas,* según el diccionario filosófico de Auroux y Weil (1991). Por eso "la polvareda" teórica que levantó la crítica llamada 'post estructuralista' (Lyotard, Deleuze, Foucault, Derrida), las reacciones modernistas de Habermas y la crítica de la filosofía latinoamericana, especialmente *la filosofía de la liberación* y en *la teología de la liberación* (Dussel, Scanonne, Boff).

¿Reconceptualización, resurrección, renovación, reconstrucción, reciclaje del 'Sujeto'?, o contrariamente ¿desmantelación, destrucción, implosión, dilución, diseminación de esta categoría, fundamento y deseo de la modernidad-colonialidad de lo Real-capital?

La forme duelle del cogito cartesiano se presenta corporizada en doble faz confusa y opción borrosa, tanto como negación-desaparición-destrucción como retorno de la diferencia ignorada deliberadamente de lo subalterno, del borde moderno y capitalista. Holismo complejo, caótico, interdependiente, rizomorfismo ante/pre ontológico que es seguido por la ignorancia, arrojo, persistencia e implicancia del brujo-filósofo y el físico quántico, que aceptan a cambio del todo lleno de sí mismo, la vacuidad, "*la créoilisation*" y la infinidad de mundos paralelos y contingentes. Categorías humildes que transigen con emular al Aleph de Borges, observando desde la interioridad de la exterioridad

[495] Védrine, 2000
[496] Por ejemplo, en el Colegio internacional de Filosofía de París, en Junio del 2009.

las condiciones contingentes, caóticas, entrópicas, hologramáticas y fractales de la multiplicidad. *Univocidad del ser* que escapa a lo Uno siendo la no centralidad, o *a-centrismo rizomorfo* que no se detiene en la meseta prefijada de la imagen relato de sí mismo. Esculpe, en la red que lo sostiene, un fantasma representado llamado 'sujeto' en la novela del Logos, cuyo personaje es heroico y farsante a la vez. Hiato prospectivo, nómade y experimental de "personas" co-responsables de su devenir, sólo un momento sorprendente y diluido en un punto de fuga, que clama superar el miedo a la muerte que lo encorseta en lo "Real", deseo impropio y territorialización integral asfixiante, intimidatoria, temerosa. El sujeto moderno eurocentrado se instala temporalmente en la promesa de plenitud lineal progresiva y en la víctima permanente corporizada del deseo incumplido, en la queja y demanda a repetición condenada a una probabilidad a priori contingente.

Los puentes teóricos a trazar desde estas dos perspectivas paradójicas hacia el 'Sujeto', se encuentran en la topografía que la analogía ensaya y convoca sin suerte, para hacer la homologación del hiato rizomórfico ante/preontológico con mapas casi inconmensurables entre sí. El 'sujeto' no es un a priori, es un a posteriori deductivo que confronta con la irracionalidad del 'sistema mundo', es un clamor angustiado, alienado y esperanzado ante la lógica de la racionalidad instrumental. Emerge y se constituye, como proponen Touraine y la Escuela de Frankfurt, en la resistencia y lucha frente a "la irracionalidad de la racionalización" del 'sistema mundo' capitalista.

'Sujeto', en la perspectiva crítica Latinoamericana es una categoría distante al sujeto sustancial-ontológico y más próxima al sujeto colectivo, en transito de construcción (en Dussel[497] será el 'pueblo' y luego la "víctima", como

[497] Es más complejo el análisis de Dussel, que retoma, reelabora y crea nuevas perspectivas, pero que no salen del discurso moderno. En el artículo "Sobre el sujeto y la intersubjetividad: el agente histórico como actor en los movimientos sociales" (1999: 1.06) escribe: "*El Yo es el epicentro del sujeto como tal. El cerebro es el epicentro nervioso; el yo es el epicentro subjetivo. Sin cerebro humano no hay yo, ni sujeto, ni subjetividad, ni corporalidad humana. Pero el cerebro, como "hecho" observable ante los ojos, no es la subjetividad ni el sujeto. El sujeto presupone material y biológicamente al cerebro, sin embargo es el momento en el que el cerebro deja de ser cosa natural y se transforma en el epicentro de la consciencia como "Yo". Yo soy el que tengo cerebro; autoreflexividad subjetiva del cerebro, prodigio de la naturaleza, hecho propiamente humano, el "hecho" subjetivo in actu. La subjetividad, entonces, se pone como sujeto al "actuar" como agente un Yo. La actualidad misma del Yo es en sentido estricto la consciencia. Ser-un-Yo es "estar-consciente". Ser-consciente (o Ser-consciencia) es "estar-puesto-como-un-Yo". No obstante no es lo mismo el Yo que la consciencia, ni la consciencia que el campo de la consciencia. El Yo es el epicentro de referencia (y atribución) de las vivencias" (pulsiones, cogniciones, actos, etc.) de las que se tiene "consciencia"; es decir, la consciencia es el modo como el Yo está in actu operando en estado de vigilia. El "estar-despierto" se refiere a la consciencia por oposición a la no-consciencia del sueño. En el sueño no hay consciencia ni hay Yo; aunque el Yo pueda recordar las*

bloque social de los oprimidos). El 'sujeto' *representa la condición de posibilidad de toda alternativa auténtica de liberación, desde-en y para América Latina. [...] donde el yo se resignifica en la clave del 'nosotros'*, según Yamandu Acosta[498]. En el grupo crítico al eurocentrismo parece haber remisión, no siempre clara y nítidamente, a un '*sujeto trascendental*', que podría encarnar un individuo (como elegido para la redención, la gracia de la revelación: Jesús, el "Che"), una clase (burguesía, proletariado), o un pueblo (Alemán, Mapuches) o una cultura (europea-cristiana, Musulmán, afro-caribeña). Lógicas que remiten por identificación o rebeldía a modelos conocidos y familiares, al cristianismo (encarnación, revelación), al marxismo (clase social) y al eurocentrismo (cultura superior).

Una vía posible de escape es aceptar la multiplicidad y hacer énfasis en la 'complejidad' rizomórfica, para complementar y diluir este rasgo moderno podría ser el concepto de '*Múltiples posiciones de sujeto'*, tentación a la cual Laclau y Mouffe ensayaron salir, luego del clásico libro *Hegemonía y estrategia socialista* (1987). Laclau y Mouffe concluyeron lacanianamente que *el vacío que debía llenar el Sujeto es imposible de ser colmado*[499], al menos ante la evidencia de la disolución y multiplicación de identidades desde donde hablaban los sujetos universales[500]. Lo 'universal', propondrá Laclau -repitiendo conceptualmente a Lacan-, es símbolo de una *plenitud ausente.* Y en relación necesaria, antagónica e irreductible con el Universal, el particularismo puro es imposible, se niega a sí mismo.

Saltearemos la discusión histórica referida a los universales[501], pero nos referiremos a ese 'vacío', del que habla Laclau desde Lacan. Ese vacío implica que todo universal es una singularidad, ya que se origina en un acontecimiento/evento situado (por ejemplo, *los derechos del hombre*), siendo al final de cuentas una tautología sostenida en la intimidación: el Universal del universal. El Universal (por ejemplo *la mundialización económica* como

vivencias subjetivas y atribuírselas (de modo indebido) a sí mismo: el Yo cumple la función de la subjetividad: "¡Ayer a esta hora yo estaba durmiendo!".

[498] 2005: 987-996, In Salas Astraín, Vol. III.

[499] Para Lacan, el lugar de donde viene para un 'sujeto' su mensaje de lenguaje se llama *Otro*, parental o social. Pues el deseo del sujeto hablante es el deseo del *Otro*. Si bien se constituye a partir del *Otro*, es una falta [es una falta en el *Otro*] articulada en la palabra y el lenguaje que el sujeto no podría ignorar sin perjuicio. Como tal es el margen que separa, por el hecho del lenguaje, al sujeto de un objeto supuesto [como] perdido. Este "objeto *a"* es la causa del deseo y el soporte del fantasma del sujeto.

[500] Laclau (1996: 45)

[501] Laclau (1996: 46-68).

experiencia y resultado particular de Estados Unidos, o la exportación del modelo de *la democracia liberal*) se posiciona en este sentido, abstraído justamente de su verdadera procedencia, es decir de los predicados singulares identitarios y desde este simulacro de lo real (la *réalité intégrale*, como dice Baudrillard en *Le pacte de lucidité*), que ensaya hegemonizar la reglamentación del juego de *las diferencias* y de *los particularismos*. Entonces, se puede sacar el velo metafísico del universal como perteneciente al orden del Ser (la manifestación/encarnación del Logos en una clase, cultura o Pueblo elegido) ya que sólo cuenta, como enseñaba Michel Foucault en la genealogía del poder, *la procedencia* y *la emergencia*[502] del particular en el plexo y entramado histórico de las relaciones de poder, siempre inestables y en reconstrucción/creación perpetua.

De este modo, *la Filosofía de la liberación* y *la crítica al eurocentrismo* pueden aceptar su perspectiva universalista –localizada, corporalizada, sexuada, singularizada-, sin necesidad de sentir próximo el riesgo que implica devenir justamente aquello que critican: la universalidad totalizante que niega y asfixia la alteridad. Si el acontecimiento histórico muestra o manifiesta la conjetura intersticial de lo universal, éste no se reduce ni puede ser transferido al contexto específico de la particularidad, sino destruimos la binariedad estructurante de lo particular y lo universal. Debería ser resguardada una línea de demarcación (por ejemplo la relación y derechos entre culturas, o entre los sexos), que no sea el cierre asfixiante de de lo Uno en lo mismo, si no el encuentro apasionado del amor, o en el caso de los derechos entre culturas diferentes, la actitud y la cualidad relacional respetuosa entre éstas, sin desdibujar los particularismos y las diferencias que estructuran el conflicto y/o el antagonismo relacional.

Esta referencia que hacemos desde Laclau, nos sirve como puente y lugar común para reforzar nuestra perspectiva que desde la diferencia se construye una visión inclusiva no antagónica o exclusiva -(lógica formal: *o bien* 'post moderna' *o bien* 'decolonial'…)- sino complementaria y en muchos aspectos paradójica. Ampliamos específicamente este tema en Capítulo 4 (4.4.1 y 4.4.3), presentaremos un señalamiento de límites implícitos y por omisión, tanto en el colectivo colonialidad/modernidad y en Laclau, acerca del

[502] Estos dos conceptos de 'procedencia' y 'emergencia', los tomamos de Foucault (1979) "Nietzsche, la genealogía y la historia", In *Microfísica del poder,* La piqueta, España.

antagonismo entre ecología y capitalismo. Es aquí donde creemos que se da epistémicamente el acople complementario/paradójico de estas dos perspectivas, integradas con Leff y reformuladas desde "*el personaje conceptual*" con "guión" deleuziano".

Se puede sostener la crítica histórica de *la Filosofía de la Liberación* a la totalidad eurocéntrica y la posibilidad de emancipación, sin dejar de lado las contribuciones filosóficas y las controversias teóricas de Laclau y Deleuze contra el esencialismo metafísico de la identidad. Lo han sostenido desde argumentos diferentes Dussel[503], Laclau y Touraine, debido principalmente a los peligros inherentes a la lógica "universal" del particularismo autoritario (en sus versiones comunitaristas, "patrióticas", el fanatismo religioso, la devoción desmesurada al dinero; etc.).

3.4 Los impactos eurocéntricos en la economía política.

En el Capítulo I sosteníamos que *el desafío ético actual es el problema de la vida de la comunidad humana y el cuidado de lo viviente*. El problema ecológico, entonces, es establecer reglas de juego que faciliten la preservación y conservación del patrimonio natural[504]. Desde la conformación del nuevo *patrón de poder mundial* eurocentrado y la aparición de la era industrial, la especie humana se ha convertido en una patología virósica terrestre, análogamente puede entenderse como un cáncer para nuestra anfitriona. Estas reflexiones y problemáticas pueden verse reflejadas, a modo de referente o ejemplo, en las discusiones políticas en Junio del 2007 en Heiligeindamm (Alemania), sobre el recalentamiento del planeta y las mutaciones, hasta el encuentro de L'Aquila (Italia), a mediados del 2009. Participaron oficialmente los países más ricos, poderosos y contaminantes en el presente. Este encuentro se desarrolló con este reducido numero de países que representan una parte minoritaria de la población mundial, acompañados por

[503] 1999; 2002; 2006

[504] Ver la reflexión del filosofo español José Naredo (2008)

organizaciones y asociaciones ambientalistas y 'altermundialistas'[505], que manifestaron y presionaros a los presidentes a asumir la gravedad de la situación ambiental planetaria (casi dos años más tarde, en L'Aquila, se sumo lo derivado de la crisis financiera).

La conclusión del encuentro oficial en Alemania fue que estos ocho países deben dejar de hacer crecer las emisiones de gas, que producen "*el efecto invernadero",* teniendo en cuenta la incómoda posición que el G8 es responsable del 40 % actual de las emisiones de CO_2 del mundo. La prevención de los científicos y expertos sobre este tema es apocalíptica, mucho más profunda y alarmante que el accionar político estatal y de las instituciones mundiales. Así es que en el encuentro en Italia dos años después, las medidas y precauciones aumentaron considerablemente, hasta la propuesta de no pasar los 2° centígrados que implicaría reducir un 80 % las emisiones contaminantes que contribuyen al recalentamiento planetario hasta el 2050, y la consiguiente transformación de los parámetros y normas de medida del crecimiento económico y la producción para adaptarse a los objetivos propuestos, sin acuerdos finales hasta el encuentro de Copenhague, a finales del 2009. La pregunta se abre y llega en su versión básica y simple al credo dogmático del liberalismo y del "progresismo" democrático: ¿Puede haber prosperidad sin crecimiento económico?

La temporalidad lineal y progresista de la subjetividad moderna parece haber invertido su sentido, entrando en una depresiva certeza secuencial regresiva. A causa de las dificultades y las resistencias que genera un sistema al que se han contrariado sus ilusiones y convicciones estructurales onto-genéticas, teniendo la obligación de transmutación y cambio de eso que le confiere su identidad. Esperando así, por regla general, no la apertura de las puertas del paraíso, sino el Apocalipsis por "*la barbarie que sigue viniendo*" – parafraseando a Isabelle Stengers-. Se ha llegado a '*la forme duelle*' de las promesas modernas, orgullosas éstas de una realidad integral que decreto "el fin de la historia". Parece que hemos llegado al punto cúlmine o a un fin de algo

[505] Por "altermundialistas" se entiende a los partidarios de una globalización-mundialización económica más justa y humana. Relativizando la absolutización de la dimensión económica y el imperativo de acumulación de capital, característico de las élites políticas, intelectuales y económicas pro-mundialización. El 'desarrollo sostenible' hasta las reinvindicaciones étnicas se entremezclan en este concepto, si bien laxo, delimita a grandes rasgos un espacio de interacción y encuentro de actores sociales, culturales y políticos diversos en origen y perspectivas.

muy diferente, desde el cual se intuye el largo y penoso camino de la decadencia inercial de la modernidad, los deseos filosóficos de la ilustración y sus fetiches utópicos, haciendo temer el entusiasmo de la acción, la intensidad de la intuición y las redes rizomórficas que tantean la evolución creativa-utopística de la libido.

Siguiendo con el esquema propuesto por Baudrillard (2004), '*la réalité intégrale'* y su otra cara inevitable, '*la forme duelle'*, podemos decir, haciendo un reduccionismo binario y esquemático, que podemos reflexionar desde dos perspectivas principales en la prédica económica-política acerca de *¿qué hacer?* Es decir, según René Passet[506] dos interpretaciones claramente diferenciadas, la oficial y la alternativa, y al interior de estas co-existen también otras contradicciones y antagonismos secundarios. Se reflejan en los medios de comunicación, apareciendo ideológicamente definidas y haciendo, ambas, uso del discurso científico para legitimar sus perspectivas y justificar sus acciones. Una, la perspectiva ideológica unidimensional oficial, de los gobiernos y de la mundialización económica, conocida y popularizada como '*neoliberalismo'*. La otra perspectiva, de algunos de los movimientos, asociaciones y organizaciones ambientalistas y sociales no gubernamentales, ensayan pensar desde una perspectiva ideológica crítica a los tibios acuerdos políticos y económicos sobre el recalentamiento planetario. Estas perspectivas alternativas dicen apoyarse en una visión científica *bio-económica multidimensional,* plural y trans-disciplinaria. Es decir, donde la política, la economía, las culturas, las espiritualidades no son "entidades" autónomas, sino sistémicamente interdependientes y rizomórficas. Volveremos sobre esta problemática en el capítulo siguiente, adelantamos aquí una introducción a la problemática y nexo indisoluble con 'la colonialidad del poder y el saber'.

[506] In (2006) *Pour un nouvel imaginaire politique*, Fayard, Francia. Obra colectiva prologada por Edgard Morin.

La cumbre de presidentes en Heiligeindamm y el velo de la economía.

La filosofía de la modernidad eurocéntrica está a la vez como *punto ciego* y como '*presupuesto puesto*' –como postula Jacques Bidet- en las decisiones políticas y los cursos de acción de los Estados y bloques estratégicos. Paradigmas que sostienen "lo real" y que se invisibilizan a la mirada, como acontece con la voz de las víctimas, de los excluidos y pobres, refugiados y enfermos del sur del planeta. "Cuidar la casa", que esté segura y en orden, metáforas recurrentes del sentido común que aluden a lo propio, al lugar de vida y residencia. *Eco*nomía y *eco*logía tienen en común su etimología, '*eco*', del griego *Oikos*: 'casa'. Sin embargo, en las disciplinas científicas y en la apropiación política aparecen paradigmáticamente como antagonistas. Al menos los puentes y lugares comunes entre una y otra disciplina aparecen, por ahora inadecuados, incompletos o muy superficiales.

El discurso económico es quién, en última instancia, enmarcó la discusión en esta cumbre de presidentes del 2007, mutando políticamente en el 2009 en Copenhague por comprensión de la urgencia y las dimensiones éticas que fueron acompañadas por presiones de la sociedad civil mundial. Las diferencias de las conclusiones y compromisos entre la cumbre del 2007 y el encuentro del G8 dos años después en L'Aquila (Italia), es notorio, como ya lo señalamos más arriba. No sólo el cambio radical del discurso de Estados Unidos, sino los objetivos de reducir en el 2050 el 80 % de las emisiones de CO_2. Trataremos de delimitar aquí la dimensión de la economía, en el capítulo siguiente abordaremos la relación *ecología y capitalismo*.

¿Qué es lo que pone en relación el discurso económico? René Passet (2006), en *Pour un nouvel imaginaire politique*[507], propone que la economía pone en interdependencia tres esferas:

1. *La naturaleza*, de la que la actividad humana saca sus recursos y produce desechos

2. *Las sociedades humanas*, con la doble finalidad de satisfacción de los deseos humanos y los medios, es decir, la provisión de los servicios productivos.

[507] Obra colectiva, con introducción de Edgard Morin, Ed. Fayard, Francia.

3. *La economía* en sentido estricto, en la que se efectúan la transformación óptima y la repartición de los recursos.

Entonces, ¿cuál es el problema? Esquematizando[508], pensamos que el problema reside en que la economía actual de la mundialización en curso (el neoliberalismo, paradigma hegemónico occidental planetario debilitado, devoto del lucro y acumulación de capital) considera la eficacia del sistema en la cantidad de riqueza producida, regulada por "la racionalidad" cada vez más irracional del mercado. Teniendo de hecho la idea, de raíz moderna-eurocéntrica, de una naturaleza inagotable y dominable humanamente. Así es que el G8 es responsable histórico del 86 % de emisiones de CO_2, después de la era preindustrial. La polución, entonces, está directamente relacionada a la apropiación, ya que aproximadamente el 20% de la población mundial consume el 80% de los recursos del planeta. La evidencia de los riesgos ambientales y la presión política de los movimientos sociales actúan como freno "moral" a la despersonalización del sistema que sostiene la mundialización económica, en detrimento de lo viviente[509] y una seria regresión para la diversidad cultural.

Estas ideas ya desmoronadas de 'la regulación del mercado' y peligrosamente sesgadas de 'acumulación de capital', son consideradas parcialmente por la crítica de los sectores alternativos y altermundialistas, acotadas a ciertas regulaciones específicas, pero no aceptando que sean absolutizadas. En la perspectiva dominante e ilusoria de la "mano libre e invisible del mercado" como principio regulador –cuyos defensores liberales sufrieron una metamorfosis "sovietizante", al nacionalizar/socializar las pérdidas financieras del sistema bancario-, va junto a la idea de propiedad privada de

[508] El problema es muy complejo y pluri-displicnario. No se delimita fácilmente su estudio y menos aun las consecuencias. Vale recordar que hace al menos ya quince años, que la comunidad internacional ha reconocido oficialmente las tendencias y consecuencias de los cambios climáticos. El encuentro histórico de Río en 1992 y el protocolo de Kyoto (Japón) en 1997, con la oposición de los Estados Unidos y Australia, cuantificaban el compromiso de reducción de las emisiones en el periodo 2008-2012 en un 5,2% en relación al nivel de 1990. El problema es que se está lejos de sostener los acuerdos y compromisos.

[509] Si tomamos en cuenta el periodo de 1990- 2004, los Estados Unidos han aumentado las emisiones de CO2 en 15,8%. El crecimiento espectacular de China muestra consecuencias: en 1990 las emisiones de CO2 ligadas a la utilización de combustibles fósiles pasa de 2.289 (millones de toneladas) a 4.769 en el 2004. Es decir +108%, y +15% ¡sólo en el 2004! América latina aumenta no solo la pobreza y la deforestación: las emisiones de CO2, en el mismo período (1990-2004) pasan de 895 a 1281 (millones de toneladas).

bienes tangibles e intangibles intergeneracionales. Estos conceptos de propiedad privada, acumulación de capital y regulación del mercado siguen siendo estructurante de los discursos políticos liberales, jurídicos y económicos, puestos nuevamente en discusión desde el derrumbe financiero del 2008. Pero su *forme duelle* es cada vez más virulenta, siendo evidente que están enmarcados por la idea de justicia intergeneracional y de la biodiversidad. Entonces la 'utopistica' y la 'prospectiva' empiezan a cobrar fuerza como ideas necesarias del pensar de las disciplinas científicas, así como de las valoraciones éticas y morales de toda actividad productiva, de consumo y gestión de recursos.

'La filosofía de la liberación', desde hace décadas, piensa la economía uniendo los reclamos planteados por la ecología y los de la explotación de las personas: *La tierra y la humanidad pobre son explotadas y destruidas simultáneamente*[510]. La 'economía' es una de las tópicas de análisis diferenciales de esta corriente filosófica, en relación con las perspectivas eurocéntricas del marxismo estándar y el liberalismo clásico. En primer lugar, la dignidad de la tierra y de las personas son para Dussel puntos de referencia tanto para el ecologismo como para la 'Filosofía de la liberación'. Está ética se sostiene en la idea que *somos vivientes que tienen 'logos', es decir el logos es una función de la vida, y no a la inversa*. Por último, desde una lectura creativa y una apropiación crítica de Marx, Dussel piensa que *ni la tierra ni la persona humana tienen valor de cambio alguno*, aunque puedan producir valores de uso y/o cambio, *no son producto del trabajo humano*[511]. Tanto Dussel como Leff, se enmarcan en el universo crítico al pensamiento liberal hegemónico, sugiriendo, sin profetizar, perspectivas ético-criticas y alternativas a la modernidad eurocentrada capitalista-desarrollista.

[510] Dussel, 2005: 381, In Salas Astraín Vol. II.
[511] Ibídem, 381

3.4.1 Las dos perspectivas económicas.

La comptabilisation de la croissance ou la mystique du P.N.B.
Nous parlons là du plus extraordinaire bluff collectif des sociétés modernes. D'une opération de "magie blanche" sur les chiffres, qui cache en réalité une magie noire d'envoûtement collectif. Nous parlons de la gymnastique absurde des illusions comptables, des comptabilités nationales. Rien n'entre là que les facteurs visibles et mesurables selon les critères de la rationalité économique - tel est le principe de cette magie.
Jean Baudrillard, 1970: 45, *La Société de consommation*, Denoël, Francia.

La primera perspectiva, es decir *el discurso dominante del sistema económico eurocéntrico*, tiene como obsesión la ganancia, así ha subordinado y marginalizado la dimensión de la política, el ambiente y la cultura. También ha subordinado los aspectos productivos de la economía al capital financiero, debido a que son menos rentables que la mera circulación del dinero. El mundo del mercado mundial remite a un mundo (para muchos, iluso) de 'objetos' y 'signos' monetarios unificados, y a la vez, a la negación eurocéntrica/moderna/colonial (valorada por sus críticos como cínica) de un mundo unificado de 'sujetos'. La unidimensionalidad -paradójica en última instancia- de sus criterios no siempre visibles, se tornan peligrosos y atentan a *la 'diversalidad'.* Es decir, la pluralidad de lógicas de lo viviente y de las formas y modos de pensamiento, organización social y circulación de los productos humanos.

Esta "*réalité intégrale*", este "pensamiento único" y unidimensional hace una suerte de "economicismo religioso", un credo absoluto del neo-liberalismo, una devoción dogmática, cerrada, de delicadas y negativas consecuencias económicas- culturales. Sobre todo irresponsable, como sostiene Serge Latouche (2006), por las catástrofes ambientales irreversibles, tanto en el presente como para las generaciones futuras. No sólo para la especie humana, sino para la biodiversidad. Este reduccionismo margina y subordina aspectos centrales y estratégicos de lo viviente al 'mercado'. Desde los sectores ecologistas y desde la filosofía de la liberación, esto reclama una crítica desde la exterioridad de su sistema de valores, creencias y evaluaciones de sus impactos (volveremos sobre esto en el Capítulo siguiente).

La segunda perspectiva, *sostenida por los movimientos ecologistas, las asociaciones y los movimientos altermundialistas*, rechaza esta

unidimensionalidad. Ante la mundialización económica en curso, hay una alternativa *multidimensional* que considera que de la vida comunitaria nacen deseos individuales y colectivos de comunicación, participación, salud, investigación, educación que no pueden estar subordinados a las lógicas e imperativos de la ganancia[512]. Contesta la idea reguladora del mercado, como una regulación particular entre otras. Algunos llegan a proponer "*la décroissance*" [513], es decir, dejar de lado la idea y neurosis del crecimiento económico, aceptando la idea de 'disminuir' (reducir, atenuar, restringir. En francés *la décroissance'* -el término que utiliza Latouche- 'contiene la ambigüedad y potencialidad necesaria). Esto sugiere específicamente los límites en el imaginario filosófico moderno de sus tres baluartes principales: *el progreso, el crecimiento y el desarrollo*. Es decir, dificultades teóricas en las dimensiones políticas-epistémicas para aceptar la urgencia e imperativo de *disminuir*[514] y decrecer, necesaria y responsablemente, en los países del capitalismo central. Además, la restringida absolutización de "la propiedad" ligada la búsqueda de ganancia individual queda puesta entre paréntesis ante la necesidad y realidad de 'la propiedad pública*', del 'bien común'* de espacios, bienes y conocimientos, que no aceptan propiedad y usufructo restringido de minorías privilegiadas de países, clases y personas.

Se considera que '*los bienes públicos'* (sean naturales o públicos, cognitivos o materiales) pertenecen a la humanidad y a la especie humana. Su gestión condiciona la actividad mercantil, por lo tanto, la regulación mercantil es

---

[512]Jordi Pigen, en *Buena Crisis. Hacia un mundo post-materialista*, Ed. kairos, España escribe: "*Los años venideros están llamados a ser un rito de paso para la humanidad y la Tierra, un tiempo crucial en el largo caminar de la evolución humana. Podemos imaginar que participaremos en transformaciones radicales y muy diversas, en amaneceres sorprendentes y crepúsculos intensos, y que el colapso de las estructuras materiales e ideológicas con las que habíamos intentado dominar el mundo abrirá espacios para la aparición de nuevas formas de plenitud.*

En este rito de paso del final de la modernidad una mala crisis nos conduciría a extender la sed de control, la colonización de la naturaleza y de los demás y nuestro propio desarraigo. Una buena crisis, en cambio, nos conducirá a una cultura transmoderna, en la que una economía reintegrada en los ciclos naturales esté al servicio de las personas y de la sociedad, en la que la existencia gire en torno al crear y celebrar en vez del competir y consumir, y en la que la conciencia humana no se vea como un epifenómeno de un mundo inerte, sino como un atributo esencial de una realidad viva e inteligente en la que participamos a fondo. Si en nuestro rito de paso conseguimos avanzar hacia una sociedad más sana, sabia y ecológica y hacia un mundo más lleno de sentido, habremos vivido una buena crisis."

[513] Ver el periódico *La Décroissance*, que gana espacio en el debate político-ecológico en Francia y algunos países de Europa: http://www.ladecroissance.net/ También la página web del *Institut d'études économiques et sociales pour la décroissance soutenable* : http://www.decroissance.org/

[514] Disminuir tiene muchos sinónimos: reducir, contraer, restringir, empequeñecer, abreviar, encoger,… pero que no se adecuan a la idea de "resesión" en sentido económico, sino de sobriedad, frugalidad, equilibrio, armonía, responsabilidad,… uniendo modo de vida, acción política y ética, ya sea como minoría activa o acción individual.

una entre muchas posibles. Las normas de gestión de la naturaleza, de los conocimientos, de los derechos fundamentales de la humanidad, de los trabajadores, entre tantos otros, delimitan el marco en el que debe limitarse el juego de la "optimización" económica.

La agenda de prioridades de las instituciones de orden global, mundial y regional, entonces, debería ser el espacio de *los bienes y patrimonios públicos* en relación a las generaciones futuras, más allá del mercado económico y financiero, que incluya el delicado tema de la propiedad intelectual y las patentes tecnológicas, de medicamentos y de substancias vivientes. La obsesión de crecimiento económico, característica de primera perspectiva, debería balancearse con la segunda, el imperativo de "*disminución sostenible*" y selectiva, sobre todo de los países del G8 y de los enclaves más ricos de los países del sur. Esto implicaría un cambio de orientación de las prioridades, que contrariaría los intereses globales del actual modelo de "crecimiento" depredador y recalentamiento planetario.

Algunos temas claves y posibilidades alternativas, que muestran los debates decoloniales y propuestas de las contra-tendencias a los valores hegemónicos:

- *evitar la concentración de beneficios*, riquezas y propiedades;
- *privilegiar la gestión cooperativa, "coomunitaria" y local* en torno a los ámbitos de producción, circulación y consumo;
- *mayor regulación sostenible* de la producción y de la circulación de capitales financieros;
- *ampliación de la propiedad y los servicios públicos* de base no privatizables.

3.4.2 Las ramificaciones del problema

El debate tiene muchas ramificaciones de actualidad política e implica decisiones estratégicas a futuro. A grandes rasgos, podemos decir que si aceptamos la hipótesis del pasaje de '*la sociedad industrial y colonial*' a '*la sociedad de la información*', esto está en plena construcción e innovación

permanente, en época de la mundialización económica y declinación irreversible –si bien en cámara lenta a la mirada individual- del 'sistema mundo' vigente, tal cual lo conocemos[515]. Pero de diferentes maneras, según los bloques geopolíticos, con consecuencias difusamente mensurables y con responsables diseminados en las redes institucionales.

Concepción, prescripción y producción

Por ejemplo, la *des-industrialización* y la *des-localización* de empresas en América latina y Europa tienen causas económicas y políticas diferentes y consecuencias socio-ambientales desiguales. *La producción* se deslocaliza hacia el sur, *la concepción* (la producción de ideas y de saber) es localizada al norte. La importancia de la concepción y de la fabricación del primer bien es fundamental, en lo que concierne por ejemplo a los derechos sobre los medicamentos y las patentes tecnológicas. En ese sentido, *la producción* se torna secundaria, por el progreso de la técnica y de la productividad. La especialización de los Estados Unidos en la innovación, dejando a los otros *la prescripción* es ejemplar. *La concepción, la prescripción* y *la producción*, tres tareas que es necesario diferenciar, para comprender la 'mundialización económica', tanto las continuidades y metamorfosis coloniales como el nuevo contexto social y político mundial.

[515] Santiago Niño Becerra, profesor de Estructura económica de la universidad Ramón Llull autor de *El Crash del 2010*, piensa que la deuda acumulada por el 'sistema mundo' actual no va a resolverse con más deuda, sino con profundas transformaciones estructurales. Predice que esta crisis es sistémica, y que generará un trauma para la sociedad. Habrá que repensar en la economía y en la filosofía lo colectivo y la utilidad asociados, desde otra lógica. Pronostica que vamos a vivir el hundimiento de la economía entre 2010 y 2012, seguido de un periodo de estancamiento hasta 2015 y, posteriormente, una lenta recuperación hasta el 2020. Pero es a partir del 2010 que deberá imponerse una limitación al uso de recursos y mayor regulación y control en todas las esferas y dimensiones de la vida social.

3.5 ¿Es posible pensar 'la crítica eurocéntrica' como diferencia o exterioridad del sistema de dominación?

> *Dire à quelqu'un : "Je possède la vérité sur toi" n'informe pas seulement sur la nature des mes connaissances, mais instaure entre nous un rapport où « je » domine et l'autre est dominé. Comprendre signifie à la fois, et pour cause « interpréter » e « inclure » : qu'elle soit de forme passive (la compréhension) où active (la représentation), la connaissance permet toujours à celui qui la détient la manipulation de l'autre ; le maître du discours sera le maître tout court.*
>
> Tzvetan **Todorov** prefacio de *L'orientalisme,* de Edward Said, 1980, Seuil, Francia.

Obstáculos epistémicos permanentes

Para el conjunto de las ciencias sociales, la configuración de actores y de movimientos sociales va de la mano, necesariamente, con las reconfiguraciones de la geo-biopolítica mundial, cada vez más pluri e interpolar. Las relaciones políticas y el contexto entre 'el centro' y 'la periferia' del capitalismo se han transformado, en relación al período colonial. El neoliberalismo deviene, para quienes sostienen una perspectiva crítica al actual 'sistema mundo', un obstáculo eurocéntrico permanente, porque retoma la visión colonial europea y nord-americana de dominio y superioridad subjetiva, ocultando los emplazamientos y dispositivos raciales y epistémicos. En consecuencia, los desafíos y las posibilidades de cada parte del conflicto biopolítico también son un obstáculo y a la vez, una posibilidad de salirse del juego histórico del colonialismo y la destrucción ambiental. Doble movimiento que es necesario efectuar para evolucionar intelectualmente, construir o recrear hipótesis y conjeturas allí donde el lenguaje no dispone de significantes ya instalados en el imaginario y las prácticas sociales. Hiato que parece hacer revivir a Derrida con su concepto de '*déconstruction*'[516], en lugar de la "constructiva" idea moderna/colonial e ilustrada de 'desarrollo' y 'progreso' como ingredientes inevitables de la "emancipación".

En Latinoamérica, la enseñanza de la historia en las instituciones educativas se hace siempre, como norma general, desde la mediación de la historia de Europa, mostrando la in-escindible relación política y espistémica.

---

[516] Como descentralización y develamiento de la naturaleza polémica de todo « centro » (Origen, Vedad, Dios, Esencia, tipo ideal, etc.), es decir, lo que garantiza toda significación, que expulsa, excluye o elimina finalmente, el juego de los opuestos.

Es decir la inseparabilidad de la colonialidad del poder y del saber, donde la emancipación ilustrada moderna muestra sus límites y deviene, en Dussel y Quijano, la crítica a la colonialidad y la idea de la liberación 'transmoderna'. La historia eurocéntrica, desde sus raíces coloniales, parece implicar en los siglos XIX y XX la valoración comparativa siempre negativa del *Otro* (inferior, atrasado, anacrónico, primitivo, salvaje, peligroso, etc.) con respecto a la historia eurocentrada del progreso y las etapas/periodizaciones correspondientes a una visión lineal acumulativa de la temporalidad. Pareciera ser que no hay afuera de Europa-occidente, ni afuera del capital[517]. Una suerte de condena a la totalidad sin exterioridad, de la que hablaba críticamente Dussel en la década de los años 70, desde la Filosofía de la liberación. 'La historia eurocentrada' y 'la historia del capital': dos perspectivas delimitadas histórica y geográficamente concomitantes, que implican una visión de la historia y la temporalidad que hacen distorsionar la mirada *otra* de lo hegemónico (capitalismo y eurocentrismo).

Si bien 'el patrón de poder mundial' (delimitado por Aníbal Quijano) va mutando, no se encuentra ahora eurocentrado desde la idea de 'Estados Naciones' centrales -como fue evidente que en el siglo XIX-. Sin embargo, quedan las molduras del pensamiento y los vestigios que legitiman el poder y el saber, montados sobre el modelo de Estados Naciones. La tendencia en la mundialización económica parece ser la desaparición de esta forma de ejercer y entender la preeminencia de este tipo de hegemonía, geopolíticamente centrada. Siendo la ubicuidad interpolar del capital a-céntrico, el modo de simulacro de un "centro" virtual integral (unidimensional) que todo fagocita, como un agujero negro cuyo programa-estructura muta buscando inmunidad. Inmunidad que transfiere geopolíticamente con los beneficios de la depredación e intercambio desigual, siendo el núcleo duro de las consecuencias negativas ambientales en la multiplicación de víctimas humanas y no-humanas, intergeneracionales y estados de destrucción/degradación irreversibles en todos los "reinos" de lo viviente. Ambición integral-interpolar de un 'sistema mundo' en descomposición inevitable, que genera su doble monstruoso o milagroso, su *forma dual* en lo epistémico-político in-escindible e

[517] Una discusión interesante es la propuesta por Michael Hardt (2001) en la revista *Multitudes*, en el artículo "L'histoire eurocentrée". El artículo es un comentario y una discusión con el libro de Dipesh Chakarabarty (2000) *Provincializing Europe: postcolonial Though and historical differences,* Princentown University Press, Estados Unidos.

interrelacionado.

Así también, la crítica epistemológica alcanza la forma y el modo de analizar las relaciones entre las dimensiones (sociales, políticas, culturales y económicas) y los niveles de análisis (individual, inter-individual, organizacional, institucional, histórico-estructural), para formular las hipótesis y las estrategias de investigación, que están inevitablemente marcadas bio-geo-política y culturalmente por su lugar de enunciación (genero, raza, clase). El espacio valórico que genera inevitablemente cada teoría política y social es interpelado filosóficamente por los estudios 'postcoloniales', 'decoloniales' y de 'género', en sus supuestos (el "ojo de Dios" que mira "objetivamente" desde todos lados sin ser visto, descorporizado, des-espacializado y desexualizado). Llegando la crítica epistemológica decolonial hasta las estrategias metodológicas de construcción y legitimación de los temas/objetos de investigación.

La pregunta de este apartado acerca de si es posible pensar 'la crítica eurocéntrica' como 'diferencia o exterioridad del sistema de dominación', divide las perspectivas críticas al capitalismo y al eurocentrismo. La perspectiva 'altermundialista' que reconoce su genealogía teórica y filosófica en Spinoza, Nietzsche, Deleuze, Negri entre otros, se aleja de la filosofía de la liberación latinoamericana y del grupo de la modernidad/colonialidad/ decolonialidad (Mignolo, Grosfoguel, Castro Gómez). Estos últimos parten de la perspectiva de evitar la auto-condenación a la unidimensionalidad totalitaria epistémica y política del mundo del capital económico, político y cultural eurocentrado. Los une con los primeros la apropiación y modo de apoyo teórico diferenciado en Marx. Cada corriente hace un ensayo heurístico para abrir, desde una idea post marxista acomodada a las mutaciones históricas del modo de producción capitalista, observando el avance cualitativo de las fuerzas productivas y los conflictos biopolíticos y decoloniales concomitantes que conlleva. Las formas de la acción social, los sujetos del cambio y los objetivos generan matices diferenciadores. La pregunta acerca de si hay exterioridad a la dominación delimita estrategias filosóficas-epistémicas que suben el tono del debate. Pero 'exterioridad' aparece como algo más allá que se extiende como ruptura, en ese sentido y sin construir afueras utópicos y trascendentes, podemos hablar como Baudrillard (2004) de *reversibilidad*, el otro lado, '*la forme duelle*' de '*la*

realité integrale'.

Desde nuestra suposición, pensar "el afuera" del sistema capitalista eurocéntrico hegemónico y dominante es una metáfora más lógica que ontológica, a la que hay que delimitar el sentido y el alcance. No se trata de un paraíso que se construye afuera de la dominación y de la alienación sistemática de las relaciones capitalistas y de su reproducción (…que el cerdo sueñe con ser un jamón selecto, no lo libera del chiquero…). Se trata de observar esa exterioridad como posibilidad en acto a *la realidad integral* -la totalidad capitalista eurocentrada, que en realidad es policéntrica, interpolar y a la vez univoca- que se manifiestan en los movimientos sociales y sus conflictos; en las expresiones simbólicas artísticas y religiosas; en las alternativas institucionales que se van configurando como resultado de las relaciones de poder; en las mutaciones tecnológicas y sus implicancias en las redes sociales que sostienen y promueven; etc.

La puesta en duda de de "un afuera sustancial", de 'otro mundo', no implica negar la multiplicidad de identidades y temporalidades "otras" a la totalidad cerrada. El afuera-exterioridad es '*el punto de fuga'* de 'la univocidad' en 'la multiplicidad' de multiplicidades incontables, la posibilidad de subjetivación otra pero interna al sistema (el pliegue del afuera). Es decir, posibles alternativas al marco hegemónico normalizado, disciplinado y legalizado. Puede ser más fértil y provechoso sostener la posibilidad de fuga a la totalidad cerrada y asfixiante, una suerte de 'quántica' spinozista y borgeana, una filosofía donde está dada la posibilidad de infinitos mundos paralelos, fractales, ordenados, caóticos, contingentes, concomitantes y sincrónicos al actual. Infinitud potencial y actual en la vida Una, infinitas perspectivas en guerra permanente. Nietzsche se revela fecundo para pensar las multiplicidades. Deleuze paradigmático en la filosofía actual, y el "chamanismo" un antecedente histórico para recrear un personaje pro-filosófico (el brujo-filósofo como 'personaje conceptual') que abra a marcos de pensamiento no causales (ni dogmáticos), poniendo en duda el paradigma cartesiano - newtoniano.

Alain Badiou (2008), propone un axioma como principio de acción e imperativo político: "*Hay un solo mundo".* Así puede pensarse y aplicarse la igualdad en el falso mundo del capitalismo, que reconoce sólo la unidad de

signos monetarios y productos, haciendo imposible la idea de 'mundo', generando otros mundos separados por muros, alambrados y guerras. Justifica esta idea polemizando con los miedos a los inmigrantes, que despertaron en la sociedad y la opinión política en el contexto electoral del 2007 en Francia, diciendo "*El principio de existencia de un solo mundo no contradice el juego infinito de las identidades y de las diferencias. Sólo provoca, cuando se convierte en un axioma de la acción colectiva, que las identidades subordinen su dimensión negativa (la oposición a los demás) a su dimensión afirmativa (el desarrollo de lo mismo)*[518]*.*"

Si la metáfora del centro y la periferia es útil aún, puede serlo para pensar alternativas a la totalidad cerrada de la dominación, el falso, temeroso y soberbio mundo del capitalismo, que menciona Badiou. Si la crisis es la idea misma de centro, es de esperar pistas de investigación en los bordes del sistema-totalidad, en las posibilidades de ampliaciones y mutaciones del mismo. Badiou rescata 'los extranjeros', porque puede que estos nos "*enseñen a convertirnos en extranjeros respecto a nosotros mismos, a proyectarnos fuera de nosotros mismos, lo suficiente como para dejar de estar presos en esta larga y blanca historia occidental que termina, y de la que no tenemos ya otra cosa que esperar sino la esterilidad y la guerra*[519]". En ese mismo sentido, rescatamos el 'personaje conceptual' del "brujo-chamán/filosofo" y no al 'erudito universitario', "el sabio- intelectual-profeta" o al 'experto consultor', ya que nos ayuda a pensar desde lo marginal a las instituciones del saber y poder moderno eurocentrado. Sin embargo, puede ser fecundo cambiar la idea de "adentro y afuera", puede ser coherente también hacer desaparecer la idea de 'centro' y 'borde', es decir las dualidades estructurales, ensayando pensar la paradoja de una vida como inmanencia neutra, más allá del bien y del mal, como sugiere Deleuze. Inmanencia poli-a-céntrica sin exterioridad, unidad diferenciada que como una medusa mítica, no se resta ni se divide, se multiplica.

El pensamiento occidental eurocentrado hace distinciones que estructuran *lo real percibido*, las posibilidades de la experiencia a partir de mapas que pueden ser cambiados, desde otros relatos, intereses y supuestos. La separación dualista de la metafísica instaura no sólo la dualidad cuerpo-

[518] Ibídem, 65
[519] Ibídem, 66

espíritu, sino también la distinción de lo sagrado y lo profano. La dualidad implica y remite a *la posibilidad de la profanación y la restauración de lo divino en lo humano*[520]. Dualidad que puede, según Naredo (1993), presentarse como sacralización de los cultos religiosos o de la ciencia y el mercado. Los sistemas de dominación históricamente han hecho de estos argumentos disyuntivistas la piedra angular del discurso de sometimiento. Los discursos revolucionarios han hecho de la profanación el elogio más alto. Lo cierto es que las vías no oficiales-institucionales legitimadas por el saber del poder hegemónico, de aproximación y fusión entre "el afuera" y "el adentro" han sido en la mayoría de las épocas no sólo de difícil clasificación o ubicación, sino más bien heréticas.

Sea la divinidad en el cuerpo o la reconciliación dialéctica de la sociedad consigo misma (una suerte del paraíso en la tierra) tienen lugares comunes o una aproximación con la cosmovisión aborigen prehispánica. En la visión mítica de los pueblos autóctonos de América, a pesar la heterogeneidad de discursos de creación y de sus divinidades, no hay posibilidad de división sagrado-profano, ya que todo es sagrado en el *Gran Espíritu*[521]. Univocidad que puede acercarnos a sintetizar y aproximarnos a la metafísica de Deleuze y Badiou, es decir al tratamiento de la relación filosófica entre lo universal y lo particular, diferente a la tradición de la filosofía moderna eurocéntrica. Pensar la inmanencia como conectividad a-céntrica y diseminaciones no jerárquicas, es decir el '*rizoma*': *el pensamiento sólo reivindica el movimiento que puede ser llevado al infinito*, como sugieren Deleuze & Guattari.

El despertar de la modernidad americana, como puente entre las dos orillas del Atlántico, puede convertirse en un abrir los ojos a la sabiduría implícita silenciada de las cosmovisiones premodernas, traducidas al código mestizo occidental. No hay marcha atrás, ni vuelta a pasados mitificados e institucionalizados inexistentes. Esto no implica, de todos modos como presupone la modernidad eurocentrada del saber, que estas tradiciones deban ser desechadas en su totalidad por inadecuación contextual histórica y política. Si bien, para algunos la sabiduría autóctona no califica –desde la perspectiva occidental- como "filosofía", ya que " *[…] no ha nacido en Jonia, no valida una racionalidad metódica y sistemática determinada, no siendo una ciencia en sentido estricto y estando lejos de la propuesta ilustrada de separación entre*

[520] Ver el libro de Giorgio Agamben (2005), *Profanations.*
[521] Gougaud: 1997; Midal: 2006; Vallet 2000

filosofía y religión, saber y salvación sin responder a una lógica exclusivista[522]." América es, como proponen Dussel y Quijano, el nacimiento de la expansión colonial moderna europea y del error eurocéntrico utópico, presente y problema en la actualidad.

Aún falta poder y alcance, como intuyen algunos filósofos y escritores latinoamericanos, para dar nacimiento a la identidad múltiple-otra-plural despojada de todo resabio eurocéntrico, 'decolonial' y 'transmoderna', que sea mestiza y característica de sus convicciones, no del fantasma, del miedo y del "*miedo al miedo"* (el "Otro", el extranjero o exterioridad negados en la dicotomía "*civilización o barbarie*"). En ese sentido, el 'eurocentrismo' es un obstáculo moderno, que delimita los problemas y caracteriza los inconvenientes simultáneos de la multiplicidad y la unidad, de la diversidad de particularidades culturales latinoamericanos de dignidad, libertad e igualdad. Por esto, es mejor buscar hacer buenas alianzas estratégicas en lo conceptual-categorial, síntesis conjuntivas que no excluyan desde los prejuicios, sino que busquen los "lugares comunes" que armonicen y fortalezcan los argumentos. Sobre todo, que socaven toda idea etnocéntrica, particularmente la versión colonial moderna-eurocentrada, más allá de delimitaciones geográficas, modo más bien de concepto de '*geopolítica del conocimiento*'.

Para afinar y ensayar responder a la pregunta del comienzo de este apartado, debemos retomar y abordar la relación '*universal-particular'*. La primera remarca es que el particularismo no es una perspectiva al universalismo, ya que ambos se remiten uno al otro en una relación necesaria y recíproca. Esa "*réalité integral*" o "unidimensional" del Universal moderno eurocéntrico, puede ser combatido sea

a) por su inversión que produce otra totalidad/universalidad cerrada, o

b) por la negación del cierre imperial -por guerras y/o abusos epistémicos-.

Cada particularidad tiene vocación universal, en última instancia, cada

[522] David Sobrevilla hace un comentario crítico – aparecido en Revista Solar n°4- sobre el libro de P. Josef Estermann *Filosofía Andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina* (1998, Abya-Yala, Quito). Es interesante el juego inter-textual de un misionero suizo que quiere ser crítico y hacer justicia con las voces silenciadas, y las de este profesor (emérito) de filosofía, de origen peruano. De él tomamos este comentario en cursiva sobre lo que piensa el teólogo y filósofo suizo, autor del libro en cuestión.

universal es un particular hegemónico -como es el caso de la cultura estadounidense, capitalista-eurocéntrica de consumo y comercio-. Pero la idea misma de 'hegemonía' debe despojarse del la reducción schmiteana de la política a la relación amigo-enemigo y de la contracción a simple noción de "fuerza" de la hegemonía, como un momento viscoso y cambiante de la imposición del consenso o del sometimiento.

Después de dos siglos de "independencia" que cambió un tipo de dominación, jerarquías y privilegios por otro, no podemos pensar -si queremos abordar 'la diversalidad' de América y su relación con Europa- desde los marcos *modernos* exclusivamente. El riesgo es que la 'modernidad' deviene en América Latina -a causa de su eurocentrismo fundante- en un mirar bizco, un hablar tartamudo y una escucha disminuida por las patologías inquisidoras propias y presentes de un autismo epistémico-pedagógico colonial soberbio, deslocalizado y en consecuencia, políticamente peligroso.

Los conceptos filosóficos de '*diferencia*'[523], *'alteridad'* y *'exterioridad'*, las problemáticas referidas al '*multiculturalismo*', el '*eurocentrismo*', han abordado de diversas maneras y contienen esta problemática, y la crisis que conlleva. Como ya lo señalamos, América ha sido y es el hiato, el vacío a llenar creativamente y la oportunidad de la filosofía y la política eurocentrada para salir de la totalidad miedosa y de la soberbia colonial del otro/ extranjero/ diferente/ inferior (América Latina)/ a imitar (Estados Unidos). Europa (como concepto no limitado a lo geográfico) es la posibilidad y la potencialidad para América de crear sus propias 'luces', la posibilidad de un intercambio de culturas y civilizaciones que no están muertas. La rebelión contra el orden imperial que no terminó con la derrota militar de Tupac Amaru, sólo fue un comienzo que se repite como un eco, en su representación como síntoma.

La idea de *pensar por afuera de las categorías de "la Razón"* -que proponían un gran relato metafísico del devenir del Ser, el mapa de la travesía de la historia y la teodicea del Espíritu-, en el presente parece ser que son el camino actual de la filosofía no eurocéntrica y la reflexión filosófica en general. "*Complicidad subversiva*" dirá Grosfoguel[524], "*pensamiento fronterizo*" Mignolo y "*Transmodernidad*" Dussel alzando conceptualmente la voz irreductible de los

---

[523] Alberto Parisi, (2005) "Diferencia", In Salas Astrain, Pensamiento critico Latinoamericano, Vol I, Pags. 189-199.
[524] 2009: 23

espacios humanos subalternos, subordinados y silenciados, las 'víctimas' del 'sistema mundo'. En nuestra perspectiva, y sin contrariar lo anterior, no hay afuera de la modernidad y el capitalismo en América Latina. En todo caso, sostenemos que hay 'pliegues del afuera' como dice Deleuze, hay *un solo mundo* como escribe Badiou (2008), es decir múltiples mundos incluidos, paralelos, alternativos. Preguntarse sobre el estatuto del "afuera", de Mignolo, del "Otro" de Lévinas y Dussel es el desafío y la posibilidad efectiva del diálogo entre la actual filosofía crítica europea y la filosofía latinoamericana de la liberación.

Pensar fuera de todo dogma y "Verdad" a priori, puede indicar y sugerir seguir por abstracciones y sendas que ensayen el quiebre de la continuidad y la recuperación de la discontinuidad, la construcción, la destrucción y la reconstrucción conceptual en nuevos términos. El fundamento (en la moral, en las matemáticas,…) que garantiza el valor y la verdad es una justificación necesaria de un derecho, pero no es ni un principio, ni un origen, ni una causa. Es una imposibilidad lógica -si aceptamos las conclusiones del teorema de Goedel-, ya que todo conocer es autorreferencial y axiomático, es decir, el fundamento no ofrece argumentos y justificativos racionales que no se justifiquen (fundamenten) en sí mismo, en un círculo cerrado, para evitar la remisión al infinito.

El relativismo epistémico y moral se presenta en su sombra, con una pregunta que es en definitiva acusación: *¿todo vale?* Pero, en acuerdo con Dussel, el límite del pensamiento no justifica cualquier horror ético. Por ejemplo, la barbarie del colonialismo y las estrategias de poder post /neo-coloniales e invasiones de los países del norte, el terrorismo de los gobiernos militares, de los Talibanes, la limpieza étnica en Alemania, Sarajevo o Ruanda, la ilimitada ambición de acumulación de capital, las respuestas políticas que pretenden esquivar los problemas ambientales, etc.,- es decir el horror y la violencia de la totalidad cerrada (autorreferencial, que desconoce o se aterra con la alteridad), contra lo Otro diferente (de la razón, de Alá, de la identidad/raza/etnia/pueblo/cultura, de la acumulación de capital,). El espanto y el pavor contra la violencia, y la compasión con las víctimas son suficientes para la deslegitimación de lo que atenta contra la vida. Ya no es la negación del Otro, el afuera del patrón de poder mundial y el capitalismo colonial

eurocentrado, lo que debe imperativamente amoldarse a la hegemonía del mercado mundial y el capital, sino es la tolerancia y la aceptación de la totalidad particular, no autorreferencial que debería disponer, como imperativo democrático en este mundo de igualdad, plenos derechos y reconocimiento de hecho en la cultura, la economía, la salud, la educación y el acceso a los medios de comunicación.

Ensayo de síntesis

Ensayaremos la síntesis, o mejor dicho las conexiones, interdependencias o nodos que pretende relacionar lo anteriormente expuesto. Evidentemente son demasiadas problemáticas y límites del modernismo eurocéntrico para hilvanar en la argumentación de este escrito. Habría que recrear y resemantizar muchas categorías filosóficas, que posibiliten la reconstrucción temática y una articulación conceptual consistente, coherente y productiva. Requeriría entonces esto último, darle a la dispersión el vínculo argumentativo y ensayar la coherencia lógica. Esto es, ir por lo conocido y reflexionar sin dejar afuera la violencia epistémica y lo subordinado políticamente e invisibilizado culturalmente durante siglos. Subordinación o dicho más específicamente, la "naturalización de la guerra", característica de la expansión colonial moderna eurocentrada.

Evidentemente, la tarea resta para hacer y demandará tiempo, voluntad y entusiasmo filosófico para crear conceptos, planos de inmanencia y personajes conceptuales que diagramen miles de mesetas, puntos de fuga al colonialismo global y su perspectiva hegemónica, el modernismo eurocentrado. Para esto es mejor buscar los 'lugares comunes' (éticos, valóricos, categoriales) a articular, sin evitar las polémicas y promoviendo las diferencias entre el pensamiento decolonial transmoderno pluritópico (Quijano, Dussel, el grupo modernidad/colonialidad) con los aportes teóricos de Michel Foucault (dispositivos de poder) y Gilles Deleuze (estructura sin estructuras o multiplicidades a-céntricas, es decir 'rizoma', 'plano de inmanencia', 'desterritorialización').

Las reflexiones filosóficas-sociológicas de Enrique Dussel y Aníbal Quijano han alterado el paisaje categorial de la filosofía política crítica al '*sistema mundo*' capitalista. Han introducido tópicas analíticas y categoriales que indican el aporte específico del filosofar y las constataciones específicas de la investigación metódica de las ciencias sociales de América Latina -el continente más desigual en el planeta en la distribución del todo social creado y producido colectivamente-. Por esto es que el momento actual (de *Krisis, Kairos, Pachakuti*) merita el esfuerzo de '*traducir*' las distintas reflexiones y categorías analíticas en pos de una '*justicia cognitiva*'[525] decolonial, que promueva una igualdad enunciativa, reconocimiento de la alteridad y una revuelta epistemológica al interior de la filosofía de la modernidad eurocentrada, el núcleo paradigmático del "*gran paradigma de occidente*".

Revuelta ya comenzada en las cinco últimas décadas al menos por la *Filosofía de la liberación*, la crítica francesa a la modernidad (Deleuze, Foucault, Lyotard, Baudrillard, Descola), los estudios post-coloniales, Inmanuel Wallerstein, las reflexiones de Boaventura de Santos Sousa y *la décroissance* (Serge Latouche). Esto es implícitamente, en la perspectiva de Imre Lakatos, un "*programa de investigación*", que incita al trabajo interdisciplinar, decolonial y rizomático para pensar las posibilidades de una biopolítica afirmativa, alternativa al '*patrón de poder mundial*' político- epistémico hegemónico, en lenta y constante degradación.

En síntesis, como primera conclusión y conjetura, repitiendo lo expresado hasta aquí, creemos que:

1) Es necesario para la crítica radical (decolonial, anticapitalista, ecologista, transmoderna) *superar los obstáculos epistémicos permanentes*.

2) Implicando entonces el comprender y *superar el momento de la distanciación negativa con la modernidad colonial eurocentrada, buscando afirmativamente conjunciones rizomórficas con otras epistemes* (incluidas las "post-estructuralistas", tan criticadas por Dussel, Mignolo, Castro Gómez y Grosfoguel) *para promover 'dispositivos de experimentación'* (Isabelle Stengers). Esto es, para que confronten políticamente con la "*barbarie que viene*". "Barbarie" que es, siguiendo a Stengers, la negación anticipada de toda

[525] "Traducción" y "Justicia cognitiva" son conceptos desarrollados por Rada Ivekovic, en el marco de la jornada *Quel sujet du politique?,* organizada en el CIPh en París en 2009 por Francsico Naishtat.

experiencia política y alternativa epistémica que salga del marco del "patrón de poder mundial" neoliberal.

3) Momento afirmativo, entonces, que requiere de un *personaje pro-filosófico* que trace sus 'planos de inmanencia', donde debe discurrir la actividad creativa conceptual de la filosofía critica latinoamericana.

4) Por otro lado, que disuelvan los lastres modernos aún latentes en el pensamiento de Dussel (trascendencia, Universalidad, totalidad, sujeto), así como en el marxismo implícito de los análisis socio-históricos de Quijano.

Creemos que el recorrido heurístico debe ir buscando prescindir de la idea de *sujeto, objetividad, real* y la *trascendencia*, incorporando desde un óptica deleuziana-spinozista la ***inmanencia***, como la cuestión central para filosofar sobre *la vida*. Es decir, un puente conceptual con la relacionalidad cósmica (animismo, analogismo, también de las visiones orientales como el taoísmo y el budismo), con los imaginarios que no disponen de distinción dualista naturaleza-cultura, sujeto-objeto.

Pensamos que para circunscribir el abordaje de síntesis 'decolonial' hay tres estrategias posibles, al menos inicialmente desde la división universitaria de saberes actuales, que meritan campos diferenciados disciplinares y de estudios: *la 'alteridad', 'Universales/ diferencia' y 'Sujeto'*:

1) El campo antropológico cultural, psicológico y filosófico, respecto a *la alteridad.*

2) La discusión filosófica ligada a *los universales* y a *la diferencia.* (La particularidad, desde nuestra perspectiva, es constitutiva de la idea de universalidad). Filosofía, sociología y economía política unidos temáticamente, de modo transversal desde esta perspectiva.

3) La perspectiva Inter/pluri/trans-disciplinaria –como los estudios complementarios y particulares, de perspectiva filosófica, histórica, sociológica, psicológica y/o etno-antropológica- sobre *la categoría de "Sujeto"* y todas sus implicancias.

Lo 'real', otra vez en problemas…

Las estrategias teóricas y filosóficas de apresar '*lo real'* en última instancia reconocen variadas perspectivas, donde la perspectiva "constructivista" parece ser más consistente que a visión "materialista", heredada del marxismo positivista. De modo incompleto y arbitrario, reducimos a cuatro las perspectivas ligadas a nuestro foco de interés:

1. La posibilidad abierta por Deleuze con su pensamiento rizomórfico, aceptando la multiplicidad sin síntesis en la univocidad, nos solicita en nuestra apertura a salir de los límites conocidos, fugar de las "trampas" del pensamiento lógico-formal y de la linealidad causal y binaria. La perspectiva presentada por Deleuze y Guattari en *Mille plateaux,* responde, a su modo, a los tres criterios de estrategia de síntesis, de una manera no muy convencional.
2. En los siglos XIX y XX hubo hipótesis que se consideraron respuestas teóricas totalizantes y alternativas, por ejemplo desde Marx se subsumieron la relación *Todo (Capital) – partes (localismos, periferia)* en el devenir del capital, el privilegio de la totalidad sobre las partes. -ya sea en su prolongación de la ortodoxia comunista ex URSS, de G. Luckacs, Althusser y Karel Kosik-
3. Las perspectiva lógicas no formales (Lupasco), las perspectivas sistémicas-cibernéticas (en sus variantes desde Von Bertalanfy, Luhmman, Bateson hasta Edgard Morin), incitan también a pensar no linealmente, incluir la interdependencia y la 'complejidad' de los '*nuevos paradigmas*'. Estas perspectivas incorporan los avances de la física y la filosofía, entendiendo que *la mecánica relativista* y *la mecánica cuántica* no suprimen *la mecánica newtoniana* sino que la delimitan[526].
4. Otra más reciente, es la síntesis del colectivo modernidad/colonialidad, que está alejada polémicamente del eurocentrismo clásico de la academia y que es crítico a los supuestos reificados y naturalizados de la 'modernidad' y el capitalismo -'*la ego política del conocimiento*' que postula Grosfoguel- .

---

[526] Ibáñez, 1998:59

Si queremos traer a Deleuze a lo conocido por la historia de la filosofía, diríamos que lo más cercano es Spinoza, recreado y actualizado a lo largo de su obra. Si quisiéramos "latinoamericanizarlo", diríamos que su pensamiento y visión del mundo lo acerca a las características de los *brujos-chamanes*. Si lo dejamos ser lo que fue, es decir el intelectual francés que reformuló creativamente el campo filosófico, diríamos que una mezcla de rigor conceptual y surrealismo creativo político-revolucionario. Para orientalizarlo, podríamos añadirle la sabiduría taoísta, que va acorde con la flexibilidad y la fluidez de su pensamiento. Nos abre la posibilidad, entonces, de acceder a herramientas conceptuales, guías para la interpretación y transformación del sentido personal y contextual, sin estar constreñidos a aceptar axiomas y supuestos modernos-eurocentrados que ignoran la complejidad de los '*sistemas dinámicos*', que evitan a priori el '*caos*' y el '*desorden*'.

Desde esta perspectiva sintéticamente expuesta, podemos entender el gran rechazo o desconsideración dentro del pensamiento sistemático de la ciencia social, para aceptar y comprender no solo a *Mille Plateaux*, sino también a los relatos y experiencias de Carlos Castaneda[527], así como de otros divulgadores del pensar y la praxis del chamanismo. En general, son sólo aceptados como literatura de ficción personal, en muchos casos delirios y fantasías poéticas. En conclusión, Foucault, Deleuze y Guattari son un "Carrefour" 'transmoderno', de los 'bordes', más que 'post-moderno', como pensarían Dussel, Castro Gómez y Grosfoguel.

El 'personaje conceptual' elegido (el brujo-filósofo) y el filósofo académico son, evidentemente, dos epistemes distintas, que no deberán confundirse, teniendo a priori la polémica como mediación. Son diferentes caminos y "fotos" a tomar: un turista descomprometido con el lugar visitado (que ya tiene su ruta prefijada), o un viajero que tiene abierto un mapa listo a ser incinerado. Dos posturas, dos perspectivas de vida y de recorrido. Dos construcciones de

[527] En el prólogo de *El Don del Águila* Carlos Castaneda, señala que el mundo de la brujearía es un mundo extenso, complejo, exigente, refinado e intrincado: "[…] .. *antes que nada debo reiterar que este no es un libro de ficción. Lo que describo es extraño a nosotros; por eso parece irreal.*" Desde los prejuicios académicos, en cuanto antropólogo Castaneda descubrió que el mundo de la brujería de tradición Yaqui no son "creencias y prácticas primitivas". "*Consecuentemente, me encuentro en una situación difícil; todo lo que puedo hacer bajo las circunstancias es presentar lo que me sucede a mi*, tal como ocurrió. *No puedo dar otras garantías de mi buena fe, salvo reafirmar que no vivo una vida dual y que me he comprometido a seguir los principios del sistema de Don Juan en mi existencia cotidiana*."

conocimiento, una que pretende tomar distancia del hecho de conocer, y la otra que supone el conocimiento como construcción deliberada, como manifestación y voluntad de poder. Subyace la idea del "*rigor objetivo"* en el personaje de la academia y la pretensión de superar la ilusión de la construcción del conocimiento, que es siempre arbitraria y contingente, pretendiendo el imposible de saber captar despersonalizadamente y sustancialmente el 'logos' o 'Tao', *ese flujo que Es la Verdad Una*, más allá de la construcción humana del deseo, la contingencia y las multiplicidades. El conocimiento capta la sustancialidad de lo 'Real', o a la inversa, lo 'real' no es más que 'constructivismo' radical y deliberado. Paradoja que se resuelve fuera de la binariedad de la lógica formal y deductiva.

La filosofía decolonial debería hacer normativamente, entonces, el reverso de la ciencia social, deconstruyendo y recreando el logocentrismo característico del pensamiento de occidente. La crítica filosófica a las ciencias es la tarea y la especificidad de la epistemología de las ciencias sociales. No es solo la justificación y legitimación, sino descentrar todo centro, la ilusión del « *ojo de Dios* » que ve objetivamente y que se considera « La Verdad » que se encarna en la palabra o en los discursos de la religión-ciencia, el Logos propiamente dicho. Ahí Derrida es inconmensurable en su aporte y en su diferencia con el estructuralismo, más allá de los límites que señala Mignolo desde *la 'diferencia colonial'*. La crítica a la transición colonial o colonialidad global, que efectúan Mignolo y Grosfoguel, postula que la condición de posibilidad de un modelo de enunciación (*pensamiento situado*) que pueda entender 'la diferencia colonial' estructurante, no puede encontrarse en la crítica interna a la modernidad –del marxismo y el post estructuralismo- justamente por las localizaciones y enunciaciones de la relación entre lo local y lo global. La posibilidad que propone Mignolo de un posicionamiento geopolítico externo, desde el cual se den las condiciones de crear un *nuevo pensamiento* diferencial, -que Mignolo llama "border thinking" en tanto modo de funcionar lógico diferente que adopta una perspectiva subalterna y contrahegemónica (desde los bordes de la periferia, lugar de enunciación de la geopolítica del conocimiento no eurocéntrica)-, funciona mediante la apropiación irreductible de *la diferencia colonial.*

Mignolo insiste en que es absolutamente necesario establecer una crítica externa a la modernidad -que es su clave de ingreso a la polémica entre lo particular y lo universal-, para poder iniciar un verdadero proceso de decolonización, ya que modernidad y colonialismo están implicados históricamente. Sin embargo, en el caso de los Zapatistas, tanto Mignolo como Grosfoguel, aceptan teóricamente el mestizaje entre discursos modernos/emancipatorios/clasistas y la particularidad epistémica-política-étnica. Si tal afuera, (indispensable para la articulación de los discursos subalternos) también depende de la lógica del capital como proceso histórico, entonces, la crítica postcolonial deberá proponer y justificar como descentrar, multiplicar y 'policentrar' los lugares de enunciación y aceptación de "la diversalidad", si no acepta a priori el reduccionismo clasista, el comunitarismo cerrado y el logocentrismo (que niega la emergencia de pensamientos alternativos en Europa tanto como en el mundo 'post colonial' del '*colonialismo global*' actual).

Pero si bien esta "diferencia" es entendible, no parece totalmente justificable, ya que sigue siendo la voz contra el logocentrismo moderno que llega hasta la crítica al eurocentrismo mismo. Al menos hasta que '*el pensamiento de los bordes'* llegue a las profundidades de la deconstrucción, deconstruyendo la misma deconstrucción decolonial. Mignolo no parece llegar a este centro. Llegar a desnudar la binariedad, para luego superarla en la perspectiva que las engloba y ver la arbitrariedad valorativa de todo discurso, es no un método, sino más bien una actitud, que toma también el pensamiento de *la filosofía de la liberación* y *la geo-corpo política del conocimiento y el pensamiento*. La cuestión es, entonces, dimensionar los aportes al debate y el espacio del conflicto teórico, el paso que deberían abrirse la *Filosofía de la liberación*, la crítica al eurocentrismo y las perspectivas *no eurocéntricas* y críticas de ciencia social.

Podría sintetizarse en tres aportes más significativos y polémicos, a articular y desarrollar desde *la 'crítica al eurocentrismo' y la 'filosofía de la modernidad':*

I. *'La transmodernidad'*, como espacio de la reflexión filosófica propuesto por Dussel en 'la filosofía de la liberación'. Ligado a las ciencias sociales con '*la colonialidad del poder',* formulado y desarrollado conceptualmente por Aníbal Quijano[528]. Desde una historiografía y sociología diferente, ensayando articular creativamente otras perspectivas epistémicas, que superen el colonialismo (estructura de dominación) y transgredan *los límites de la colonialidad del saber y el poder* (vinculado y engendrado por el colonialismo pero diferente, más reciente y duradera), ligadas a *los bordes de la modernidad eurocéntrica y colonial*, en los pliegues más silenciados e invisibilizados. Conceptualización crítica ausente aún en los pensadores "progresistas", como es el caso de Touraine, Habermas, Laclau, y Slavoj Zizêk.

II. *La 'Diferencia colonial' y la 'geopolítica del conocimiento',* que sitúa el pensamiento y la enunciación del mismo criticando la ego política del conocimiento, incorporando los rasgos de lo viviente y los vestigios de lo vivido, registrado en las subjetividades e imaginarios.

III. *La 'analéctica'* y *la 'diversalidad',* que son una relectura de la metafísica, la dialéctica y la lógica occidental. Siendo una incorporación de las enseñanzas de la praxis histórica de cinco siglos, en confrontación, contradicción, antagonismo y colaboración con el *patrón de poder actual* del *'sistema mundo moderno'.*

Si se resuelven las incorporaciones y articulación de estas tres cuestiones, ligadas a las cuatro perspectivas de nuestro foco de interés, entonces la inclusión del 'personaje conceptual' que hemos propuesto, podría servir como excusa de entrada, ensayo y orientación heurística-epistémica de los cinco puntos que presentaremos a continuación, para sintetizar los problemas característicos de 'la ego política del conocimiento' y las perspectivas 'decoloniales', planteados por Grosfoguel.

1) El más allá/acá de la modernidad eurocéntrica

[528] In Lander 2000; In Mignolo 2001; In Castro Gómez y Grosfoguel 2008: 93-126.

La pregunta filosófica que ya hemos planteado, que ronda las humanidades y las ciencias sociales es si *hay afuera de la modernidad*. Es decir, si la modernidad y el capitalismo involucran simultáneamente a todos los participantes (hegemónicos y/o subordinados), o es solo una experiencia europea y por alargue sus conquistas coloniales geopolíticas. ¿'Post' o 'trans'-modernidad? O más que decretarle la muerte o su superación, podríamos preguntarnos: ¿estamos ya más allá de la modernidad eurocéntrica por imposición del contexto histórico?, quedando atrasada la discusión en sí…O tal vez ¿sería mejor la defensa de sus promesas hasta que sean cumplidas y realizadas?; ¿Estallaría en los próximos cincuenta años las posibilidades de continuidad del capitalismo, tal cual lo conocemos ahora, y como lo cree y afirma Wallerstein?

Sostendremos con Grosfoguel que la 'modernidad' y el 'capitalismo' involucran a los participantes en sus respectivas posiciones. Es decir, no hay modernidad y capitalismo sin patriarcado, esclavos negros, masacres aborígenes, conquistas coloniales, guerras en Europa, revoluciones burguesas, rebeliones campesinas y populares, emergencia inesperada de las víctimas (en suma, sin la violencia, el racismo y la explotación que todo esto invoca y que ha requerido su legitimación y justificación histórico-cultural). En ese sentido no hay afuera del *nuevo patrón de poder mundial*, tanto en su construcción como en su transformación. No es posible una "robinsonada", ni una actitud autista, ensimismada y xenófoba para explicar e interpretar profundamente un fenómeno estructurante de las relaciones sociales, de la subjetividad, y por ende el mundo de la experiencia vivida y de las expectativas y el deseo de lo que hay que hacer, repetir y transformar.

Sostenemos que es más adecuado el principio de Alain Badiou (2008) que "*hay un solo mundo*", o 'el pliegue' de Deleuze como interioridad de la totalidad. En ambas ideas caben multiplicidades de mundos. El "otro mundo" es la reversibilidad de éste, un derecho y recurso heurístico, político, moral y ético, el despliegue de la 'utopística' y el ejercicio de 'la prospectiva', '*la forme duelle*' de '*la réalité intégrale*'. Entendemos por 'transmodernidad', estirando un poco la definición de Dussel y del grupo *modernidad/colonialidad*, como la inclusión dialogada y crítica multi e intercultural, la posibilidad y cruce de caminos críticos a la modernidad eurocentrada, a la colonialidad del poder y el saber. Critica a la

modernidad eurocentrada que debe plantearse el desafío de subsumir e integrar creativamente lo mejor de ella, revalorando críticamente lo negado en la etapa colonial, como ser en las culturas aborígenes de América la afirmación de la relación ecológica, equilibrada-indiferenciada de la "naturaleza", en vez de "algo" explotable, vendible y dominable.

2) *El abandono de ideas de* "dominación de las fuerzas naturales"*, del* "sometimiento del trabajo de otros hombres para fines propios" *y de* "la ilusión de linealidad progresiva y acumulativa de conocimientos y bienestar".

La idea de '*emancipación'* del sujeto (devenir mayor, en el sentido moderno ilustrado) sigue siendo fecunda, no solo a la luz de la categoría de "deseo" -teñida por el psicoanálisis-. Pero habría que resemantizar este concepto ilustrado. Lo que hay que emancipar, en primera instancia, son los esquemas de percepción que hacen construir sentido de un tipo de mundo y relato del mismo, que se auto-sostiene en axiomas de peligrosa progresión. No es un problema ideológico banal, es un desafío a la inteligencia humana a la responsabilidad del género humano. El eurocentrismo, como *obstáculo epistemológico*, y por tanto político, está en el centro del problema prospectivo de la transformación y el cambio social decolonial en el análisis de las tendencias biopolíticas y culturales. ¿Devenir mayores? como sugiere Kant en ¿*Qué es la ilustración*?, o a la inversa, ¿sería más adecuada la inversión de Deleuze y Guattari, promoviendo *devenir menores*, sin pretensiones de ser mayoría?

No es una cuestión técnica, es estrictamente filosófica porque estamos ante un retorno de la filosofía política y de las cosa políticas. Como sugiere Miguel Abensour (2004) reflexionando sobre la tarea de la filosofía política en el presente, proponiendo « *Explorer, inventer une relation inédite entre théorie critique et philosophie politique. Tenter une articulation entre théorie critique de la domination et une redécouverte des choses politiques dans leur hétérogénéité, en évitant le catastrophisme ».*

3) aceptar la 'radicalidad otra' de los contextos históricos, geográficos y epistémicos-categoriales incomparables;

La idea de '*diversalidad epistémica'* de Walter Mignolo que reelabora en el marco de una experiencia filosófica y política de un espacio histórico-político, delimitándola con su exploración teórica. Por otro lado, buscando respuestas positivas de grupos subalternos, no solo la negatividad y la distancia crítica de la lucha y el conflicto. Creemos que '*la diversalidad epistémica'* va de la mano con los conceptos de '*pensamiento situado',* de *'corpo-política del conocimiento'* (que reelabora Grosfoguel) y *'colonialidad del saber y del poder'* (Quijano). Creemos que es necesario, en este contexto, dar cuenta del concepto mismo de '*espacio'* y de *'lugar'*, pudiendo complementarse con la idea de 'territorialización' y 'desterritorialización' de *Mil Mesetas*. Si bien están cambiando las representaciones e imaginarios ante la novedad de lo desconocido, estos ofrecen a la vez nuevas preguntas y posibilidades en el contexto de inestabilidad e integración económica y política en la mundialización, junto a la tendencia de unificación-homogenización-control de mercados e imaginarios.

4) la superación de la dialéctica hegeliana y la alteridad Lévinasiana.

Como lo muestran explícitamente los escritos de Hegel y kant -y de la filosofía fundante de la experiencia moderna-, el racismo y el colonialismo están a la base de sus sistemas de pensamiento, que se pretenden "mejores" y "superiores" respecto a la alteridad no europea.

Es Lévinas quién profundiza la alteridad, después de la masacre de la segunda guerra mundial, influenciando a la Filosofía de la liberación y la crítica europea a la filosofía moderna. Según la crítica de Dussel, la concepción del '*Otro'* en Lévinas implica fundamentalmente al pueblo judío como alteridad en Europa, sin insinuar a los aborígenes americanos o los africanos. Dussel enfatiza en la condición colonial estructural del pensamiento occidental y el silencioso ocultamiento al que son sometidas las víctimas de las colonias. Adjuntamos que no es necesaria la anulación polémica o descarte filosófico en bloque, sino acotado a tópicas filosóficas y académicas precisas.

5) La revisión y reapropiación de las perspectivas, formas de pensamiento e imaginarios diferentes, a la luz de la racionalidad mestiza, sin negar absurdamente la modernidad filosófica.

Tienen ya un recorrido y una historia las reivindicaciones especulares y las periodizaciones de perspectivas identitarias (nacionalistas, indigenistas, latinoamericanistas) en América latina. Yvon Le Bot (1998) ha ensayado una síntesis acotada en "¿Se puede hablar de actores sociales étnicos en América Latina?"[529]. El mestizaje y la hibridación son ya constitutivos de la reflexión de la filosofía y las ciencias sociales así como de los conflictos políticos[530], por lo tanto el "purismo" aborigen es una patología más que una estrategia explicativa, de nula aceptación en la mayoría de los filósofos y cientistas sociales, por los límites evidentes en la que queda encerrada.

Dussel, Laclau, Touraine si bien son críticos a la modernidad, por diferentes argumentos y perspectivas epistémicas, sostienen los valores emancipatorios (de igualdad, libertad, solidaridad y autonomía del sujeto contra el oscurantismo dogmático y jerárquico), que son específicamente el aporte histórico universal de la reflexión europea moderna. Un referente importante de las ciencias sociales en la crítica al eurocentrismo, como lo es Wallerstein[531], aboga por cierta vigilancia epistemológica. Piensa que si bien hay que comenzar por enfrentarse -desde bases conceptuales sólidas- con el objetivo de una crítica a la idea de superioridad subyacente, también es necesario no caer en el opuesto complementario, que es más de lo mismo. Es decir, la crítica eurocéntrica como copia del eurocentrismo. Wallerstein crítica las negaciones de los aporte positivos característicos de Europa, y propone analizar más allá de los prejuicios pro o anti-europeos, para comprender que hizo Europa en el contexto de la constitución del 'sistema mundo moderno',

[529] In *El Indio como sujeto y objeto de la historia latinoamericana*[529] (compilación hecha por Hans-Joaching König).
[530] Desde los Mapuches chilenos hasta las etnias amazónicas que enfrentaron al Estado Peruano; la constitución boliviana y el reconocimiento de dos derechos y varios pueblos al interior de la Nación, entre tantos y diversos ejemplos.
[531] 2001a, 2201b, en particular « El eurocentrismo y sus avatares: los dilemas de la ciencia social", Págs. 95-115, In Mignolo (2001). Este artículo fue una ponencia en noviembre del 1996, en Seúl (Corea), en el marco de un congreso disciplinar.

particularmente entre los siglos XVIII y XIX, ya que efectivamente transformaron el mundo.

La respuesta de Kant en "*¿Qué es la ilustración?",* marcó la discusión posterior sobre la modernidad y la ilustración. Kant propuso una discusión acerca de *la autonomía* y *la libertad*, que no puede ser soslayada livianamente, aún teniendo en cuenta los antecedentes racistas y eurocéntricos de su pensamiento, propios y característicos de la época. Lo mismo vale para el aporte de Marx a la teoría social y su visión de los países periféricos, concerniente al desarrollo del capitalismo. No sólo su apoyo a la invasión Británica a la India, sino la concepción de la misión universal de la clase obrera europea, universalizando y privilegiando la situación de Europa y el capital.

Conclusiones de la primera parte

Hacemos entrar, para concluir y cerrar la reflexión, los puntos señalados como I *La 'Diferencia colonial' y la 'geopolítica del conocimiento'* y II *la 'analéctica'* y *la 'diversalidad'*, porque son las disidencias entre el grupo latinoamericano (Dussel, Quijano, Mignolo) y Wallerstein. Pareciera ser que después de tantas críticas al eurocentrismo, como obstáculo epistemológico estructurante de las ciencias sociales, lo único que queda en el hiato que deja la crisis -del colonialismo global, del calentamiento planetario, del derrumbe del Muro de Berlín hasta el desenmascaramiento y opacidad de la fe liberal en la "mano invisible" en el 2008- es "impensar" las ciencias sociales para salir del siglo XIX[532].

Antecedente de esta discusión para mirar el nuevo milenio, como propuso Wallerstein (1996) en "*Abrir las ciencias sociales*", para dejar de lado los obstáculos epistémicos modernos. Los problemas filosóficos ligados a las humanidades y la reflexión epistemológica relacionada a las ciencias sociales que se vinculan al eurocentrismo, son un campo de reflexión y preocupación 'decolonial' que preparan para las próximas décadas el terreno educativo y la investigación científica. La agenda de las ciencias sociales de la región

[532] López Segrera « Abrir, impensar y redimensionar las ciencias sociales de América Latina y el Caribe. ¿Es posible una ciencia social no eurocéntrica en la región?", In Lander (2000), Págs. 177-199.

Latinoamericana -para abrir e impensar las ciencias sociales-, desde el horizonte de los desafíos de la integración cultural y la descolonizaron política, repasan y experimentan con mayor autonomía, claridad teórica e independencia política las sociedades para la integración regional y global, para la construcción de un nuevo Estado post *Consenso de Washington,* no-caudillista / 'populista' / clientelar /neoliberal/ desarrollista.

La discusión académica, institucional, política y el debate estético ligado a la producción cultural que comenzaron fundamentalmente en los años sesenta[533], han alterado la confianza en la modernidad capitalista euro-centrada. Los sueños modernos eurocéntricos del marxismo no corrieron otra suerte. Por lo tanto, lo que se asoma aún incomprensible para los contemporáneos solo aparece ligado a la confusa intuición -la crítica al eurocentrismo- de unos pocos, que adelantan algunos tramos a recorrer creativamente y vestigios de lo ya visto, donde tanto la dupla Quijano-Dussel como Foucault-Deleuze nos dan pistas heterogéneas y eclécticas para enfocar perspectivas críticas, rizomórficas y complejas a la modernidad eurocentrada. Las propuestas de las agendas institucionales y académicas percibiendo estos obstáculos y problemáticas, proponen, en la mayoría de los casos, organizar encuentros entre los investigadores, intelectuales y educadores, como así también fomentar la interdisciplinariedad y revalorizar las teorías explicativas, evitando la ultra especialización.

Por otro lado, la búsqueda de "bienestar" (unidad con el Todo, armonía y paz) de las '*nuevas espiritualidades*[534]' y las religiones para alcanzar "la *verdadera libertad*", por un lado y por otro, las promesas 'ilustradas/modernas' de búsqueda del "*bienestar colectivo"* desde '*la razón'* (en forma de saber científico, normas sociales y políticas democráticas), han sido dos modos de aproximación en las últimas décadas al ideal de una mejor

[533] Ligado a la lucha política post revolución cubana y metamorfoseada de acuerdo a preguntas especificas de cada espacio geo-cultural y a cada generación que arriba a la vida política.

[534] Deepak Chopra, entre tantos referentes, es un arquetípico o "Gurú" de estos espacios socioculturales en el presente. Este escritor y médico sintetiza un modelo de cruce de caminos, mezclando su formación científica tradicional, incorporando los 'nuevos paradigmas científicos' apoyados en la física quántica y la milenaria tradición espiritual hindú. Entre la divulgación de su pensamiento destacamos, por su ejemplaridad en este género discursivo, "*Cuerpos sin edad, mentes sin tiempo*", RBA, España, 2008. La temática e incidencia excede este estudio, pero vale destacar que mezcla tradiciones antes separadas, desde la filosofía y prácticas iniciáticas se involucra en la gestión empresarial, colisiona con el discurso médico y las practicas de salud, influye en el discurso político, etc.

sociedad y posibilidades de evolución individual. Las condiciones, expectativas y deseo de acceso (imaginarias, simbólicas, subjetivas, contextuales) a la totalidad difusa y plena de 'sí mismo', mueve la acción de individuos y grupos. En la historia filosófica, han sido recurrentemente estos dos caminos que se han combatido en ocasiones y complementado en otras. La clase intelectual (investigadores, escritores, activistas orgánicos de la sociedad civil y política) deberá discutir las premisas de 'la modernidad' (en el saber, el hacer y el poder) y el devenir del nuevo orden mundial policéntrico e interpolar, pensando los nuevos caminos para des-colonizar el pensamiento y las relaciones de poder entre regiones geoculturales y políticas. Las urgencias marcadas por la crisis de los 'paradigmas' dominantes, requieren el ensayo de 'caminos otros', giros de 180 grados como propone Wallerstein, Dussel y el colectivo modernidad/colonialidad. También con Foucault y Deleuze desde una crítica a *las instituciones totales,* que producen sujetos "normales", adaptados y sumisos al orden social. Otra vez habrá que abonar la continua discusión con las dos ilusiones modernas: la libertad y la racionalidad del sistema.

Dice un cuento chino que un discípulo le preguntó a su maestro *¿qué es la locura? La locura* -le respondió el maestro- *es levantarse en medio de un campo, y ante la infinidad de caminos a seguir, no saber cuál tomar*. Si para salir de la "locura" moderna, ante la infinitud de senderos a seguir, hay que elegir uno para empezar la caminata filosófica, nuestra elección es la construcción de un puente entre el 'personaje conceptual' (las cosmovisiones amerindias y las prácticas de curanderos y brujos -la 'complejidad', la interdependencia y el 'desorden'-) y los aspectos positivos a ser retenidos críticamente de la modernidad europea (autonomía, igualdad y libertad). El puente epistémico conjuntivo entre la filosofía crítica latinoamericana y los referentes filosóficos franceses (Foucault y Deleuze) será *Mille Plateaux.*

Pensamos esquemáticamente que Deleuze hace de lugares dispares y cuasi-irreductibles, algo más próximo, proponiendo un mapa y código categorial verdaderamente diferente. Es el libro más creativo -según nuestra percepción e interpretación- de la filosofía europea en la segunda mitad del siglo XX. La virtud de los autores de *Mil Mesetas* ha sido pensar como un "europeo racional", en lo que resta de la selva tropical. Es decir, si invertimos los

personajes y pensamos en la analogía de los dos filósofos como "aborígenes amazónicos animistas" paseando en el turístico Versalles, sería una situación en extremo interesante. Las pistas filosóficas que proponemos están implícitas en el antidogmático libro de Deleuze y Guattari, desde la preocupación de superar los límites y obstáculos centralistas o arborescentes, aún presentes del eurocentrismo moderno/colonial.

La posibilidad de entrecruzar e incorporar perspectivas y prospectivas complejas desde la crítica ambiental/ecológica, la crítica lógico/epistémica desde la filosofía de la liberación, la crítica y síntesis de Leff, la crítica a la sociedad de control y disciplinamiento de Foucault y la filosofía de Deleuze son una posibilidad y un trabajo que desafían a realizarlo. Nuestro interés es posicionar de otro modo las preguntas y las pistas heurísticas de nuestras primeras aproximaciones y supuestos, ensayando *dispositivos de tanteo teóricos,* que si no evitan el eurocentrismo implícito en el pensar, al menos sean un intento de no estar centralizados en el relato de la 'razón' y el 'sujeto'.

Dussel y Quijano sostienen aun, al interior de su reflexión, el núcleo categorial moderno. Es hora de despejar y diferenciarse del nudo epistémico moderno y quedarse con los ingredientes éticos manifiestos de *la liberación decolonial* que promueven.

SEGUNDA PARTE

Paradigmas, prospectivas y personajes conceptuales

Capítulo 4

La emancipación de la modernidad eurocentrada como imaginación 'utopística' y liberación del presente

La pobreza es el mayor problema ambiental del presente.
Josue de Castro

Hemos presentado ya nuestras preguntas en el prólogo y hemos abordado en los tres primeros capítulos la relación inescindible entre la 'modernidad' y 'colonialidad', y las características fundamentales y definitorias del 'eurocentrismo'. Este último lo consideramos en el capítulo anterior como un obstáculo epistemológico para la filosofía, las ciencias sociales y para la constitución del espacio político. El eurocentrismo no solo entorpece la comprensión y explicación de las transformaciones de la sociedad y la cultura. Se convierte, además de una limitación semántica en un obstáculo pragmático, en la constitución del espacio y la experimentación de lo político. Espacio y axiología filosófica donde la política asigna los lugares, jerarquías, autoridades y reconocimientos. En fin, estar en la 'polis' siendo parte del 'demos', la posibilidad visible y audible de participar en las relaciones con plenos derechos y obligaciones, aportando y recibiendo la parte correspondiente en la distribución de recursos, poder y prestigio.

En América Latina, como hemos visto con Quijano y el colectivo modernidad/colonialidad, la categoría de 'raza' es aún constitutiva del 'patrón

de poder mundial', comenzado con la expansión europea al conquistar y crear "América". Decíamos que 'colonialismo' y 'colonialidad' son concomitantes con 'modernidad'. Propusimos un personaje conceptual, el 'brujo/chamán' (y no el clásico Hermes/Mercurio de la tradición Greco-romana) para que colabore animándonos a encontrar estrategias heurísticas no dogmáticas, abordar la '*forme duelle*', para escapar de la asfixiante '*réalité intégrale*'. '*Réalité intégrale*' y '*forme duelle*' son constitutivos del movimiento y la justificación que *hay un mundo,* donde la igualdad y la diferencia encuentran su teatro, como en los rituales chamánicos de sanación, para construir lo 'real'. Bertrand Hell[535] lo dice de otro modo, desde la observación etno-antropológica de los rituales chamánicos de sanación : "*Les esprits qui frappent et qui nuisent sont aussi ceux qui soignent et comblent*".

Es impropio -en sentido ecológico- hablar de "otro mundo", como suele hacerse en sentido desarrollista y evolucionista, de 'primer', 'segundo' o 'tercer mundo'. Si "otro mundo es posible" como imperativo ético a la creatividad destructiva del capitalismo, lo es para mejorar y proteger las condiciones uni/pluriversales de la vida para todos (humanos y no humanos), para 'nosotros' y 'ellos', que incluya e integre novedosamente las dicotomías modernas de 'naturaleza' y 'cultura', identidad/mismo y diferencia/Otro, teniendo en consideración a las generaciones futuras. En este capítulo abordaremos, en primer lugar, la relación antagónica, en sentido valórico y prospectivo, entre *ecología y capitalismo*, que ensaya delimitar conceptual y tendencialmente algo difuso, que se denomina genéricamente el '*paradigma' dominante*. Estas tensiones las analizaremos apoyándonos en las ideas de Serge Latouche propuestas en "*Le pari de la décroissance*", como perspectiva crítica a la teoría y práctica política del 'patrón' o 'modelo', que subyace en la modernidad capitalista eurocentrada. Creemos que estas demarcan las consecuencias del nuevo 'patrón de poder mundial' definido por Aníbal Quijano, a pesar que ambos autores hablan desde problemas y perspectivas teóricas diferentes. Creemos, de todos modos, que en varias instancias son complementarios.

Latouche y Quijano remiten, según veremos en (4.4) a las líneas de fisura epistemológica del eurocentrismo, a la urgencia de pensar, explicar e

[535] 1999:308

interpretar desde otros paradigmas que los clásicos del eurocentrismo mecanicista y racionalista, que enfrenten *la 'complejidad'* de los problemas lógicos y los limites empíricos en que nos encontramos. La "Verdad" ya no es alcanzable conjugando una *prueba teórica* coherente y una *prueba empírica* que se adecua a la realidad, ya que se sabe, desde las demostraciones de Göedel, que ambas son paradójicas[536]. Si bien la ""Verdad" no es asequible, podemos perseguirla encontrando en el espejo hologramático de la naturaleza, con suerte e ingenio, el reflejo fractal de nuestro propio rostro.

Enrique Leff es un ensayo crítico y ecléctico latinoamericano, con formación y enunciación académica europea. Señala en sus escritos los puentes a cruzar y sugiere las bisagras que podrían articular teorías y problemáticas, para salir del atolladero del capitalismo desarrollista. Nos detendremos rápidamente en 4.3 en conceptualizar la 'prospectiva' y la 'retroproyectiva', para dar el salto en 4.4 a analizar *las líneas de fisura epistemológica del eurocentrismo*, desde tres perspectivas básicas:

1. Analizaremos la relación de *la lógica formal y el tercero 'incluido'*.
2. Luego, desde las reflexiones de Gilbert Durand veremos *las posiciones iconoclastas de occidente*.
3. Finalmente, ensayaremos mostrar *la transformación inadecuada de lo particular en universal*.

Trataremos de aclarar aún más las preguntas del prólogo, y circunscribir los ensayos de síntesis de los capítulos II y III, para dar pie al siguiente (capítulo V), tratando de delimitar el espacio de nuestro 'personaje conceptual'. Este capítulo nos permitirá abordar en las conclusiones el tema y ensayo central que nos interesa, esto es, *las posibilidades y desafíos de una filosofía crítica en América Latina*.

[536] Ibáñez, 1998:60

4.1 El antagonismo entre ecología y capitalismo

> *Pero estoy convencido de que se rompió el equilibrio mediante la utilización desenfrenada del medio ambiente. Se suele decir que la forma en que se trata a los humanos es un indicador de la forma en que se mira la naturaleza, que nuestras instituciones son el reflejo de la idea que uno tiene de ella. Creo que lo que hacemos con la naturaleza es también un buen indicador de nuestra forma de tratar a los seres humanos y que una actitud depredadora de los recursos naturales tiene como corolario una utilización inhumana de los hombres. No fue una casualidad si la segunda expansión colonial se produjo en plena revolución industrial: las poblaciones colonizadas, relegadas al rango de recurso natural, tenían derecho al mismo trato que el carbón de las minas.*
>
> **Philippe Descola**, reportaje, diario *La Nación,* 23/08/06

Las ciencias sociales y la filosofía de raíz moderna eurocentrada, estudian e investigan desde "el gran paradigma de occidente" el modo de relación del "hombre" con la "naturaleza", desde la hipótesis en que la libertad reside en la dominación del hombre sobre la naturaleza. Desde una delimitación de campo disciplinar imprecisa y móvil, ha ido ensayando explicar metódicamente las 'Leyes' que rigen el funcionamiento del 'mundo' y la 'naturaleza'. Las relaciones de unidad y separación entre *ciencia, cultura* y *naturaleza* implican y remiten a construcciones históricas, debates, conflictos, luchas, comparaciones entre paradigmas determinados[537].

Lo cierto es que la unidad del mundo (naturaleza y cultura) de lo que hoy entendemos como 'conocimiento' y 'realidad', antes de la era moderna/renacentista era asegurado por las diversas cosmo/mito-logias religiosas, tanto en la época llamada 'prehistórica', antigua (occidental y prehispánica) y medieval. La separación tiene su genealogía, según Philippe Descola. Para los griegos la idea de la naturaleza como '*physis*' implica *un objeto de investigación que no está sometido a caprichos divinos, sino a leyes que vuelven previsible la naturaleza. El cristianismo marca la segunda etapa de la trascendencia, que supone, a la vez, la exterioridad con respecto al mundo del Creador y del hombre, puesto que Dios le ha reservado un status especial. La tercera etapa es la revolución científica del siglo XVII: una forma de enmarcar el mundo con invenciones como el microscopio, el telescopio... La naturaleza se volvió entonces autónoma y observable*[538].

---

[537] Naredo, 1993; 2008; *Archipiélago* nº 15; Morin, 1998; Ricardi Arévalo, 2002; Latouche 2006; Descola: 2004; 2006; Benasayag: 2004.
[538] Descola: 2006.

Es a partir del renacimiento europeo, según Habermas, que se separan y autonomizan las dos esferas, se sitúa en el centro al 'individuo', como así también las posibilidades y legitimaciones del conocimiento (ética, estética, científica se separan de la unidad teológica, que suturaba la religión como representante y resguardo de "lo sagrado"). Para Naredo[539] es en Europa de los siglos XVII y XVIII, en que 'cultura' y 'naturaleza' perdieron estrecha conexión. Se rompió esta conexión necesaria y complementaria en el periodo de constitución del capitalismo eurocentrado, sustitución lenta y conflictiva de las sociedades prehispánicas y feudales en Europa. Es lo que Quijano denomina *el nuevo 'patrón de poder mundial'* o *el 'sistema mundo moderno'*, en el pensamiento de Immanuel Wallerstein. Finalmente, en esta nueva configuración epocal y societal, 'naturaleza' y 'cultura' terminan por relacionarse estructural y caricaturalmente en contrarios: la dominación, el control, la depredación y el usufructo permanente, con una falsa idealización objetivante, lo "natural" como 'inagotable' y cuasi infinita. "*La identidad de Naturaleza y de Espíritu existe a modo de nostalgia en la conciencia moderna;...*" dice Deleuze en 1946, a los 21 años[540]. La cultura, delimita históricamente el "gran paradigma de occidente" que rige según Morin[541] la doble naturaleza de la praxis de occidente: por un lado la adoración del sujeto individual (humano, nacional, y étnico), y por otro la ciencia y la técnica (objetivas, cuantitativas, manipuladoras). Aquí lo denominamos 'modernidad eurocentrada', la hipótesis y el modo cultural que supone que la naturaleza es independiente del destino y la cultura humana. No siempre el lenguaje permite la existencia y la distinción analítica, característica del dualismo indoeuropeo y moderno/cartesiano. 'Naturaleza', 'Religión', 'vida', 'sujeto' tienen en unas lenguas campos semánticos inexistentes y en otras muy diferentes. Son en definitiva, 'juegos de lenguaje' que caracterizan y marcan la 'geopolítica del conocimiento'.

La 'unidad del mundo' queda como nostalgia religiosa y romántica de mundos pasados. O su reverso, la promesa moderna ilustrada que no deja de ser, en diversos sentidos una copia de la forma, suprimiendo, cambiando y

[539] 1993: 15-16

[540] 1993:29. "De cristo a la burguesía", Págs. 27-35, In *Archipiélago* n° 15, España. Este artículo apareció en 1946 en la revista *Espace*, Francia. Gilles Deleuze era estudiante, en el contexto post segunda guerra mundial. Las preguntas y problemáticas planteadas remiten a la discusión romántica de cultura y naturaleza, dejando ya visualizar temas que desarrollará y metamorfoseará creativamente en sus libros posteriores.

[541] 1998: 226

prometiendo algunos conceptos: optimismo del futuro, lo que vendrá, gracias a la redención de la ciencia y la técnica, que nos sacaran del obscurantismo retrógrado y nos llevarán al progreso/desarrollo de nuestros modos de relacionarnos y vivir. Temporalmente, "*progreso*" y "*desarrollo*" implican una linealidad acumulativa de las mismas hacia "lo mejor". 'Mercado' y/o 'Estado' mediados por la 'Razón' se encargaran de administrar y ofrecer la felicidad, con el control responsable y atento de la 'sociedad civil'... Lo paradojal, casi incomprensible, es que subyacen inevitablemente, en la ciencia eurocentrada, las pretensiones disciplinares de identidad y autonomía inconexas, a la vez que interdependientes. Esta forma histórica, hegemónica, ligada al 'sistema mundo moderno' eurocentrado, rompió con la unidad de la prehistoria, la antigüedad y el medioevo sin dejar el sueño de 'unidad', que ahora será en todo caso la cultura. La paradoja es que, desde el siglo XVII se ha dividido el hombre en muchos tipos de "hombrecitos", dimensionado para cada enfoque especializado (*faber, economicus*, político) y su comprensión en campos del saber autonomizados, parcelizados y minados de disciplinas.

Dos lógicas y cosmovisiones -es decir sus experiencias, creencias y valores que afectan la percepción y construcción de o "real"-, pueden sintetizarse a muy grandes rasgos, siguiendo el esquema reductivo (que propusimos en 3.4.1) de la relación naturaleza (la tierra) y la cultura (los humanos).

1. En primer lugar, "*la actual y dominante/hegemónica del 'sistema mundo moderno'* ", cuestionada de eurocentrismo y reduccionismo económico, de características analítico-parcelarias (*réalité intégrale*). Para estas la "naturaleza" no es otra cosa que un medio ambiente a explotar, un mecanismo causal de producción y reproducción del que puede servirse, dominar y dirigir.

2. El segundo enfoque lo llamaremos '*geocéntrico-cooperativo'*. En este último, hacemos entrar la amplitud de vertientes y perspectivas heterogéneas, criticas al racionalismo cientificista eurocentrado de la Ilustración. Nos referimos al antecedente filosófico europeo del Romanticismo -Schelling especialmente[542]-, a las visiones y 'epistemologías otras'; los nuevos paradigmas/'complejidad'; mitologías y cosmovisiones silenciadas por el

[542] Sus reflexiones marcan un anticipo y muestran su actualidad, no siempre tenidas en cuenta en la reflexión de la filosofía y las ciencias sociales. Lo difícil, como sostiene Naredo (1993) es separar "la paja del trigo" para dimensionar la actualidad de sus conclusiones y sugerencias de recuperar la unidad entre hombre y naturaleza.

colonialismo moderno; el pensamiento de Deleuze –particularmente *Mil Mesetas*, como ya lo hemos señalado repetidas veces-.

4.1.1 Puntos de partida

Volvemos sobre las preguntas y la dispersión de 2.2 (Primera aproximación entre la reflexión filosófica y social latinoamericanas y el paradigma de la complejidad.) ya que los obstáculos, certezas e inventos eurocéntricos como el "descubrimiento de América", la idea de 'Razón' -convertida en idea de si misma- y el invento renacentista-moderno de 'naturaleza', están presentes, de alguna manera, en los debates filosóficos y en las distintas tradiciones. Éstas (América, Razón, naturaleza) van implicando las disciplinas del saber y las geo-políticas del conocimiento, que evidencian un alejamiento de la perspectiva científica clásica de "naturaleza" y de lo "real-objetivo". Desde estas preguntas acerca del substrato ético que sostiene y poseen en común la perspectiva y representaciones de Leff, Latouche, el contenido general del encuentro en Córdoba (España) *'Science avec conscience'* (antecedente de "*Nuevos paradigmas*" compilado por Schnitman (1995)), se hacen eco de los conflictos interpretativos sobre el alcance del sentido y sus consecuencias pragmáticas de 'naturaleza', 'cultura', 'ciencia', 'conciencia'. Categorías que señalábamos desde el prólogo, están en descomposición, metamorfosis y reconfiguración en el núcleo duro paradigmático. Es decir, si el 'paradigma' controla la epistemología que determinas las posibilidades de la teoría y las operaciones lógicas validas, la práctica se evidencia fuera de control o rebasando ese mismo "núcleo duro". El replanteo filosófico que planteamos entonces, es nuestro antecedente y justificación, es la apertura del espacio que señala grietas e intersticios, resignificando el debate en las ciencias, la estética, la ética, así como en la teoría y acción política.

Nuestros argumentos planteados en el Capítulo I son nuestro punto de partida. Son coincidentes, decíamos previamente, con '*la filosofía de la liberación*' (Dussel), Enrique Leff y en grandes rasgos con 'l*a ecología*

profunda' de Arne Naess[543], para delimitar panorámicamente el problema ético-filosófico que consideramos fundamental. Esto es, *la vida como problema ético fundamental* (Dussel, Leff) y coincidente con '*la ecología profunda'*, que evita la objetivación de la naturaleza y las jerarquías culturales-filosóficas de occidente, lo explicita como "*el florecimiento y el bienestar de la vida humana y no-humana en la tierra poseen un valor por sí mismos (sinónimos: valor intrínseco, valor inherente). Estos valores no dependen de la utilidad del mundo no-humano para los objetivos humanos".* En consecuencia, no deja de ser una visión "meta-científica" como criterio de verdad y ensayo de evitar y diferenciarnos del nihilismo relativista, la racionalidad utilitarista/pragmática, industrial y eurocéntrica. La expectativa es que englobe y supere los límites ya señalados, ensayando la posibilidad de conciliar valores éticos, estéticos y utilitarios de diversas tradiciones (Europeas, Amerindias, pensamientos mestizos y fronterizos).

4.1.2 La visión romántica. La analogía poética del universo.

Pareciera ser -aunque no explícitamente- que la perspectiva filosófica y la estética romántica, ligada especialmente a Schelling (influenciado por el panteísmo spinozista, Giordano Bruno, la mística gnóstica y la religión cristiana-protestante), replican e incluyen la discusión actual. Nos referimos específicamente al sentido político y valórico del planteo 'ecológico', 'ecologista' y de 'las nuevas espiritualidades' como espacio de cuestionamiento y búsqueda de sectores sociales/culturales difusos y laxos para ser etiquetados fácilmente. La filosofía no escapa a estas tendencias, como es el caso particular de Deleuze de *El anti Edipo* (1985). De modo muy personal acompañado por Félix Guattari, desde una lectura heterodoxa de Freud y

[543] Arne Naess (2008: 12-17) distingue entre "*ecología superficial*", que buscaría proteger la naturaleza sabiendo que las posibilidades de su conocimiento son limitadas e incompletas, sin hacer inflexión en las tendencias de sometimiento y control. Tendencias que sin resolver el nudo del problema, devendrán necesariamente en el juego democrático, autoritarias, negando al *Otro* e imponiendo su "razón protectora": "double bind" (que ejemplificaban Gregory Bateson y Paul Watzlawick) que hace lo que propone no hacer. La "*ecología profunda*" en cambio, busca una salida positiva, no siendo fácil ni naif. Se aproxima a Serge Latouche en que propone un cambio radical de *estilo de vida*, dejando de lado los axiomas filosóficos -políticos "violentos" de la modernidad "productivista", desarrollista y "progresista".

Lacan, hablan de 'las maquinas deseantes' -agenciamientos creadores de deseo, opuestos al carácter ternario del "Edipo" freudiano-. Estas no reconocen interior-exterior, solo 'proceso de producción'[544] donde las barreras entre yo y no- yo, afuera y adentro no quieren decir nada, se diluyen. Para estos autores, "ya *no existe distinción hombre naturaleza*", están identificados. Schelling y Deleuze, hablando de lo mismo, en universos filosóficos diferentes en su construcción y próximos en algunas problemáticas.

La filosofía se nutre y toma de la sociedad, la cultura y la política sus problemas, a la vez crea conceptos y les devuelve problemas renovados, disfrazados. La relación '*cultura*'-'*naturaleza*' se representa metamorfoseada, sosteniendo viejas preguntas, corroyendo históricas certezas. Orgullos innovadores y progresistas antes, conservadores y peligrosos hoy. Nos centraremos sintéticamente en Schelling, más que en Spinoza, para hacer referencia de la amplitud de esta relación categorial en debate. Su filosofía panteísta de la naturaleza nos servirá de introducción y traducción a Deleuze y a la representación de nuestro personaje conceptual, el brujo/chamán (que presentaremos en el Capítulo V y las conclusiones).

La filosofía panteísta de la naturaleza de Schelling[545], desde la tradición alemana, mística y protestante de la época, sugiere que 'la naturaleza' es análoga a un organismo. En tanto y en cuanto 'Espíritu Inconsciente', que desarrolla en el movimiento de la existencia el 'Yo' consciente de sí. En este sentido se desmarca del kantismo y la filosofía trascendental, implicando su reflexión que el movimiento es *de lo real a lo ideal*, y no de lo ideal a lo real. Esta dualidad de 'Espíritu' y 'Naturaleza', se funde[546] en su idea de 'Absoluto', que acepta la dualidad de lo 'Real' e 'Ideal' pudiendo ser captada por 'intuición intelectual'. Esta identidad universal o auto intuición intelectual de Dios, no dejará afuera el universo, ya que este es desde su perspectiva panteísta, una auto-manifestación del 'Absoluto'. En su última etapa, de 1809 hasta su muerte, desde una perspectiva Teosófica (de raíz gnóstica) más que filosófica, separa 'Dios' del fundamento de su existencia. Este fundamento se da a la experiencia humana desde el fondo obscuro de la existencia misma, en los impulsos que

[544] La producción es consumo y registro. Producción de producciones, acciones, pasiones, consumos, angustias, dolores…(Ibídem, Pág. 13)"*La producción como deseo desborda todas las categorías ideales y forma un ciclo que remite al deseo en tanto que principio inmanente*" (Pág. 14)
[545] En su primer período de creación filosófica, de 1797 a 1808.
[546] En lo que se considera su segundo periodo de evolución filosófica que va de 1801 hasta 1809.

determinan y posibilitan 'la voluntad', que abre la reflexión acerca de la posibilidad y responsabilidad demasiado humana del "mal". Extrañamente, Schelling invita a reconocer la posibilidad de un *empirismo metafísico* en la percepción y experimentación de cómo Dios se revela en nosotros mismos. Trascendencia e inmanencia del ego captado por la intuición más allá y más acá de lo racional. De hecho, para Schelling, la *intuición* favorecía más a captar la realidad que el *entendimiento* kantiano. Algunos puntos en común entre la tradición filosófica romántica, iniciática (pagana occidental, oriental, amerindia) y ecologista de pensar holísticamente, implicando lo 'Real' y lo 'Ideal' sin descartar el 'individuo', remitido a una dimensión existencial interdependiente. Esto implica una totalidad relacional donde lo paradojal de la univocidad y la multiplicidad tienen cabida en el pensamiento, la poética e imaginario romántico, a partir de la 'analogía'[547].

Sin embargo, teniendo en cuenta la historia del debate a partir de de Giordano Bruno[548] y del romanticismo más específicamente, son necesarias precauciones y resguardos a sus apropiaciones estéticas y consecuencias políticas. Sobre todo, cuando estudiamos la recepción, el sentido y las repercusiones de estos discursos en el siglo XX occidental, en su faceta colonialista, autoritaria y desvastadota. La doble apropiación eurocéntrica del discurso romántico, tanto la resemantización y adecuación a los planes comunitaristas de la ideología 'nazi', como la conversión nostálgica/ burguesa de "la naturaleza", que la transforma en el reverso de la impersonalidad/inautenticidad sistémica de la sociedad de consumo (apropiándose de ella como signo/consumo mercantil, principalmente turística y alimentaria).

[547] Octavio Paz (1985), en *Los hijos de Limo,* da capital importancia a la 'analogía' para comprender el genio poético romántico y moderno. Paz define la 'analogía' marcando su itinerario: "*La creencia en la correspondencia entre todos los seres y los mundos es anterior al cristianismo, atraviesa la edad media y, a través de los neoplatónicos, los iluministas y los ocultistas, llega hasta el siglo XIX. Desde entonces no ha cesado de alimentar secreta o abiertamente a los poetas de occidente, de Goethe a Balzac visionario, de Baudelaire y Mallarmé a Yeats y los surrealistas*." (Ibídem, Pág. 52)

[548] Antes de ser quemado en la hoguera de la inquisición católica europea, Giordano Bruno pensaba que una fuerza divina infinita crea infinitos universos, entonces, ¿cuál de ellos gestiona ejemplarmente el "Cristo" del Vaticano? Se diluía así la voluntad de poder y saber inquisidor y quedaban demasiadas libertades para el individuo…

4.1.3 Posibilidades y conexiones heterodoxas. *Una mirada al presente.*

El paso dado en occidente por la metafísica de una *ontología del Ser* –que implicaba un 'sujeto' estático- a una *ontología del devenir* -propiciada por los 'nuevos paradigmas', remite a un 'sujeto' dinámico- genera nuevas preguntas y perspectivas sobre el futuro, que no está ni cerrado ni acabado. Lo inesperado humanamente, entonces se da en las conexiones imprevisibles y creativas que exceden lo disponible en el sistema de ideas organizadas por los paradigmas hegemónicos, en las dimensiones de la biósfera, la semiósfera y nooesfera. Por lo tanto, lo creativo se abre en la razón al campo inicial de lo posible y lo imaginable, desde lo dado como imperativo impostergable, recreado por el deseo. Si *el hombre* ya no es el centro del universo ni una cultura particular, pareciera ser que hay entonces un retorno científico desde Einstein, la física quántica y Prigogine a mitos cosmológicos, a perspectivas "cosmocéntricas", que no necesariamente distancian el mito y el logos, sino que permiten la conjunción.

En la agenda de problemas y prioridades mundiales, los problemas ambientales y de hábitos de vida consumistas remiten a-críticamente, en la mayoría de los casos, a *los paradigmas* que conjugan doctrinas políticas con teorías científicas. Estos sistemas de ideas híbridos fueron etiquetados preferentemente haciendo alusión a los supuestos indiscutibles de la 'modernidad', como ser los criterios 'desarrollistas', con imaginarios y referenciales "progresistas" con imperativos valóricos de 'crecimiento' imposible. El 'paradigma' sustenta implícitamente las dimensiones semánticas, lógicas e ideológicas, determinando a nivel individual, grupal, institucional e histórico- estructural la esfera cultural, económica y política. Las exigencias de rever las variables que miden y valoran el 'crecimiento', el 'desarrollo' y la dinámica de reproducción de lo viviente, decíamos en el prólogo, se están metamorfoseando paradigmáticamente, sin saber ni el modo, ni cómo, ni cuándo a ciencia cierta, puede darse un cambio en el imaginario y un punto negativo-catastrófico de no retorno en el ambiente y el género humano. 'Cultura' y 'naturaleza' están tan enredadas conceptual y materialmente, que solo abstractamente pueden ser separadas o distinguidas analíticamente. El búho levanta vuelo al atardecer, sin embargo la Alondra puede hacer alguna

sugerencia de lo vivido y aprendido en el día.

Las posibilidades, como Fénix, pueden emerger de las cenizas... o no......, también pueden quedarse enterradas e incineradas, lisa y llanamente... Luego del debacle financiero del 2008, la posibilidad de la economía de escapar de su aislamiento y falsa superioridad determinante, es casi un imperativo sistémico y a la vez una improbabilidad casi simétrica con las posibilidades dadas. La cumbre en noviembre del 2008 de los presidentes de los países con mayor PBI y organismos internacionales, para amortizar lo que ya se sabia y se preveía que arribaría (el debacle financiero), es un adelanto probable de lo que vendrá de la filosofía del "como si" no pasa nada, "*la barbarie que viene*" (como se titula el libro crítico de Isabelle Stengers). Siendo que si queremos tener la certeza de tener posibilidades de llegar a fin de este siglo, hay que detener la marcha ciega del '*patrón de desarrollo actual'*, según los consejos de los expertos designados por cada Estado. Disminuir la velocidad del coche que va directo a estrellarse contra un muro, retarda pero no evita la "crónica de una muerte anunciada".

Insistimos en este punto, la gestión política y económica en la incertidumbre, puede enmarcarse prospectivamente con 'meta-puntos de vistas' 'meta-científicos' que aprendan actitudes y comuniones con el ambiente, tanto de las sabidurías silenciadas[549], como de la experiencia globalizada del provincialismo moderno eurocentrado, hegemónico hasta el presente. La ciencia puede además de medir el deterioro que causa nuestra civilización termo-industrial a la tierra y a las generaciones futuras, así también cobrar conciencia de sus limitaciones y obstáculos epistemológicos. La "mano invisible" del mercado (ética no solidaria) se invisibiliza dando más notoriedad a la vuelta del 'geo/ecocentrismo' (interdependencia y complejidad), luego de un antropocentrismo erróneo y peligroso. Conexión heterodoxa, de hecho, con las cosmovisiones prehispánicas y 'decoloniales'. Lo interesante en sentido 'transmoderno', puede ser no solo "escapar" a un futuro mejor, sino rescatar lo que sirve para continuar el viaje. Aprender de otras estrategias cognitivas no copiando el "*como*" sino el criterio. Esa es la metáfora de los 'brujos/chamanes', que se saben subyugados y en inferioridad con las fuerzas que negocia, por esto es que "*l'intervention de l'allié de la surnature n'est envisageable que*

[549] Kerber, 2005 In Salas Astraín 2005: 217-225.

comme un ultime recours", según los estudios de Hell[550]. Por lo tanto humildad y respeto son la norma, aunque la posibilidad de la soberbia y la arrogancia con los iguales humanos sea una constatación perdurable en la historia.

Recursos escasos para la totalidad de la población humana y no humana del planeta

Los problemas acuciantes e impostergables del presente (destrucción del ambiente, pérdida de la diversidad biológica y cultural, sobrepoblación, pobreza estructural y desigualdad distributiva, aumento del precio de los alimentos, sustitución de tierras cultivables alimentarias para biocombustibles[551], etc.) que en décadas pasadas eran la negación obstinada del eurocentrismo en sus versiones de derecha liberal/ conservadora y de la izquierda "sovietizante", están en la agenda de problemas interestatales y de la humanidad toda. Las reglas de juego globales de la economía, con el objetivo/imperativo de 'crecimiento económico', están en contradicción con las reglas que aseguran la supervivencia y que rigen los ecosistemas y la biosfera. Las diversas vertientes y tradiciones políticas en la Unión Europea ya no ponen en duda esto. En Estados Unidos y América Latina se habla muy poco, y lo que se hace en concreto, es casi nulo. Los motines contra el hambre en el sur del planeta[552], la escasez de agua, la desertificación y la perdida de la diversidad biológica entrarán en un punto sin retorno en los próximos años, relativizando la división geopolítica de Estados Naciones y Bloques Regionales. A la vez, cada Estado montara la tensión para disponer de esos recursos escasos para la totalidad de la población humana y no humana del planeta.

Pocos ejemplos hay aún de gobiernos que tomen los desafíos ambientales estratégicamente y con la 'prospectiva' necesaria, desde la

---

[550] 1999:355.

[551] La UE ha decido que un 10% del total de hidrocarburos consumidos de aquí al 2020 deben ser agro-carburantes. Bush ha pedido que sea el 17 % de aquí al 2017. Ignacio Ramonet, "Motines del hambre", *Le Monde Diplamatique* (en español), Pág. 1, Mayo 2008, España. Publicación mensual.

[552] Según Ignacio Ramonet (Ibídem), tienen cuatro causas:

1. *La elevación del nivel de vida de países como China, India y Brasil que han cambiado y acrecentado los hábitos alimenticios.*
2. *Una parte de la producción alimentaria se destina a bio-carburantes.*
3. *El estallido de los precios del petróleo.*
4. *Los efectos de la especulación financiera. Se estima que la especulación esta causando un 10 % de la subida de alimentos.*

gravedad que los invoca. El gobierno francés electo en el año 2007, con un programa de contenido neo liberal, ha tomado la iniciativa al inicio de mandato de prever lo que será inevitable y posiblemente, catastrófico, en términos de crisis ecológica. Para esto, convocó a diversos sectores sociales para debatir y proponer soluciones. Es de prever que los conflictos que vendrán (no solo en Francia), a causa de metas muy racionales (la búsqueda de acumulación indefinida e ilimitada de capital económico), está en el banquillo de acusados y en el trono de las expectativas. Adelantarse a los problemas que están "derritiendo" tanto los glaciares como las esperanzas ilimitadas de acumulación de poder y capital, implica en primera instancia asumir los límites y la fecha de vencimiento de ideas peligrosas, que se visten o disfrazan de 'desarrollo', 'progreso' y 'crecimiento'.

La iniciativa del gobierno francés de consultar los actores sociales, es saludable y en cierto sentido ejemplar. A la vez es alarmante ante una mirada sensata, por el cúmulo de las paradojas y por las contradicciones que debe resolver en relación a las promesas electorales y los valores en que se sustentan. Si bien casi todos están de acuerdo que el peligro ha aumentado y que es posible hacer algo positivo al respecto, pocos parecen hacerse cargo del profundo cuestionamiento a la naturaleza de la civilización capitalista y al modo de funcionamiento actual. Los damnificados de este credo insostenible propio del capitalismo, serán en primer lugar y como siempre han sido, las víctimas históricas de este sistema: los excluidos y explotados. Sin embargo, de esta encrucijada no se salvará nadie, si bien los recursos monetarios pueden transformarse en un alivio en temperaturas insoportables y carencias de elementos básicos para la vida.

4.1.4 ¿Remiendos o cambio de reglas?

> *Solo un principio ha llegado a ser tan universal como la idea de Dios: el mercado.*
> Enrique **Leff** (2002: 71)

No puede corregirse significativamente el problema ambiental sin cambiar las reglas del juego que orientan al 'sistema mundo' actual, o como propuso el encuentro del *Pensamiento del Sur*[553], sin una "Nueva política de civilización". Es decir, los dos componentes esenciales para que funcione la "maquina" del 'sistema mundo' son el 'comercio' y las 'finanzas'. ¿El fanatismo se convierte en un obstáculo, pero, de qué fanatismo hablamos? El fanatismo, patología del terrorismo que amenaza la humanidad, presenta dos caras muy mediáticas. Por un lado, el económico (neo) liberal, el más peligroso en sentido ambiental -que históricamente castiga severamente a quienes se niegan a colaborar con el credo de su expansión (ilusión del 'libre mercado') y acumulación ilimitada (imposible físicamente)-. Por el otro, el comunitarismo integrista religioso, que cierra el mundo a su solo dogma. Ambos caras de la misma moneda, son partes integrantes de la ecología planetaria, así, las ideas se vuelven fuerzas e impactos "materiales". Afortunadamente, la ceguera devota al 'capital', y el fanatismo religioso, dogmático e integrista no son las únicas alternativas. Son evidentes las actitudes y perspectivas críticas diferentes entre el norte y el sur, tanto por las finalidades políticas inherentes a cada bloque y la relectura que invoca del pasado y por el futuro próximo. Entonces, todo hace prever, como lo señaló Immanuel Wallerstein[554] que *el siglo XXI será más difícil, inquietante y abierto que lo conocido del siglo XX*.

El debate de los próximos años volverá a plantear cómo manejar "el fantasma que recorre el mundo", que no se llamará comunismo ni será el miedo solamente a "las clases peligrosas" o "las multitudes incontrolables". Será probablemente mucho más que eso. La responsabilidad de los partidos políticos y las organizaciones sociales será aclarar las opciones históricas que tenemos delante, en medio de la incertidumbre y el escaso margen de errores, por la irreversibilidad de sus consecuencias. Emergen y retorna en las discusiones democráticas y científicas la discusión y la lucha por "*la buena sociedad"*, con el imperativo de no someterse a los dictados tecnocráticos. La

---

[553] Encuentro inspirado en el "*pensamiento complejo*", realizado en Río de Janeiro en marzo del 2011, con destacados profesionales, investigadores e instituciones de diversos países. Trabajaron, debatieron y expusieron en cuatro temas convocantes: pensamiento económico, cuestiones sociales y pobreza, reforma de la educación y la unidad de la diversidad humana.
[554] 2001:5.

'*barbarie*'[555] se definirá más por la actitud de avestruz ante el peligro (esconder la cabeza, para no ver lo evidente) que nos amenaza y por quienes aborten e impidan experimentaciones colectivas de alternativas de vida, que por el analfabetismo y desconocimiento del mundo renacentista e ilustrado… o el no acceso a la World Wide Web (WWW). Reversibilidad de la soberbia depredadora moderna, mutación que alberga la doble posibilidad de restablecer la armonía y el equilibrio contingente, o el desenlace caótico e inevitable a la destrucción irreversible. Al igual que el desafío, la incertidumbre y la negociación de las sesiones de sanación de los brujos-chamanes, el espíritu que cura e integra es, a la vez, el mismo que desencadena la disolución irremediable.

Para muchos intelectuales e investigadores, el mundo unipolar post comunista está llegando a su fin inevitable, acompañado por el derrumbe del credo del libre mercado, la pérdida de hegemonía estadounidense, los gritos de hambre en África y los barrios marginales y campesinos de América Latina, el fracaso de las guerras e invasiones a Irak y Afganistán. La pregunta queda en la formulación de Wallerstein *¿Pero qué vendrá a reemplazarlo?* Lo cierto es que no es una fatalidad, nadie está condenado a soportar y consensuar personalmente la destrucción depredadora e irracional del capitalismo, en su búsqueda de mayor *producción, consumo y ganancia,* en la obsesión e ilusión de mayor centralidad y control de poder político único y crecimiento infinito. Esto –poder y crecimiento infinito- supone en la interpretaron de Descola (2006) una naturaleza inagotable, dominable y disponible a los deseos humanos, recortados de la diversidad viviente. *El futuro está abierto a la creatividad humana y de la naturaleza*, según Wallerstein (2001), por lo tanto el nivel de conciencia, conocimientos y evolución espiritual alcanzado por los individuos y grupos se posiciona en la verdadera guerra, que se presenta en una lógica binaria formal, al estilo maniqueo de Holywood o la Biblia: ángel o demonio. O dicho más específicamente, el cuidado de lo que nutre y alimenta *contra* el fanatismo económico destructivo de la diversidad bio-cultural.

Teniendo en cuenta los desafíos de Kyoto y los consejos de la ONU para el 2050, esto es bajar las emisiones de CO_2 entre el 50 y el 80 %, cabe la

555 Isabelle Stengers en *Au temps des catastrophes. Resister a la barbarie qui vient* 2009, La Découverte, Francia propone esta idea de resistir a la barbarie que viene, implica el imperativo de hacer colectivamente dispositivos de tanteo, para experimentar alternativas a la barbarie capitalista, radicalmente irresponsable.

pregunta: ¿Y si disminuir el consumo o "*decrecer*" es una buena, digna e inteligente estrategia para el norte desarrollado, de solidaridad con lo viviente? Si bien Europa se hace cargo de los problemas y los institucionaliza formalmente más rápido que América Latina, el desafío es el mismo: hay que disminuir la contaminación, cambiar el criterio y mejorar las tecnologías. Modificar las creencias adaptadas a los valores del progreso-desarrollo para contaminar menos, es la otra cara de la moneda de la preocupación 'neoliberal', ya que lo que se cuestiona es la fe en "el progreso y el desarrollo", ligados a la civilización industrial-productivista-mecanicista. ¿Podemos realmente superar la contradicción de tener más tierras y árboles en estado natural y demandar más bienes de consumo?

Para el 'ecologismo' y las 'nuevas espiritualidades' el entusiasmo se recupera si se respeta el ritmo/tao de lo viviente, que no debería someterse, según Isabelle Stengers a la voluntad prometeica "*radicalmente irresponsable*" del capitalismo, con un "progreso que puede tender prospectivamente a alternativas infernales, aunque se vista "del mejor amigo de la tierra". Sino más bien accionar conjunta y armónicamente, asumiéndose parte del cuerpo de "la madre" tierra, según la metáfora de la antigua diosa griega, que sostiene la 'hipótesis Gaia[556]', formulada por el químico de la NASA, James Lovelock. 'Gaia', en cuanto personaje mitológico, se ensambla en este universo discursivo con la famosa carta del jefe Seatle, enviada a mediados del siglo XIX al presidente de Estados Unidos, que quería comprarles la tierra en donde habitaban[557]. La virtud poética y moral de esta simple y profunda carta, ha hecho de ésta un emblema ético y una cosmovisión política, que si bien es la expresión de un pueblo arrasado, masacrado y humillado por las certezas coloniales modernas, no pierde la capacidad de proyectar universos y enraizamientos para imaginarios que se forjan en el pasado y el futuro, interpelando el presente.

---

[556] "La hipótesis de Gaia es un conjunto de modelos científicos de la biosfera en el cual se postula que la vida fomenta y mantiene unas condiciones adecuadas para sí misma, afectando al entorno. Según la hipótesis de Gaia la atmósfera y la parte superficial del planeta Tierra se comportan como un todo coherente donde la vida, su componente característico, se encarga de autorregular sus condiciones esenciales tales como la temperatura, composición química y salinidad en el caso de los océanos. Gaia se comportaría como un sistema auto-regulador (que tiende al equilibrio). La teoría fue ideada por el químico James Lovelock en 1969 (aunque publicada en 1979) siendo apoyada y extendida por la bióloga Lynn Margulis." http://es.wikipedia.org/wiki/Hip%C3%B3tesis_de_Gaia

[557] (2000), *Hymnes a la Terre-Mère*, prefacio de Odon Vallet, 25-31, Mercure de France, Francia. Al comienzo de la carta se pregunta : *Mais peut-on acheter ou vendre le ciel, la chaleur de la terre ? Etrange idée pour nous !* (Ibidem, Pag. 25)

Un especialista en mitología como Joseph Campbell[558], planteó que los mitos del mundo moderno hablarán sobre el planeta y todo lo que hay en él. ¿De qué hablan los mitos?, de la maduración del individuo, de como vincularse a la sociedad y como vincular esta sociedad con el mundo, la naturaleza y el cosmos (para las culturas andinas –Quechua y Aymara- será '*Pacha*', traducida al imaginario occidental como "cosmos interrelacionado" o "relacionalidad cósmica"). Mito que hablara, dice Campbell, no a "*mi grupo, Nación, comunidad lingüística, religiosa sino a la sociedad del planeta*". Sus predicciones de 1987 parecen cumplirse, si observamos la polémica centralidad de la tierra (geocentrismo) en las declaraciones de cumbres de Estados, del movimiento altermundialista del FSM, las ONGs, los encuentros científicos internacionales, del mediático Al Gore, ex candidato demócrata a la presidencia de Estados Unidos y premio Nobel 2007[559]. Lo político y lo filosófico se con-funden en la delimitación conceptual[560] y en las implicancias del cambio climático[561], los problemas políticos-ambientales y las polémicas ideas y conceptos de raíz eurocéntricas de 'progreso', 'crecimiento' y 'desarrollo'.

¿Naturaleza y/o cultura? Deberían repensarse no solo la pregunta sino las conjunciones "*y/o*", así como lo que implican estas formas analíticas y pragmáticas de separación. ¿Remendar el sistema productivista actual y sus valores, adaptándolo a las normativas ambientales vigentes (desarrollo sostenible)?. O la pregunta con supuestos e imperativos más radicales, modificación de las reglas de juego y los valores directrices hasta el presente, ¿respeto y preservación de lo no-humano con la adaptación de las expectativas humanas a las posibilidades de relación armónica con el ambiente? (la disminución de la "huella ecológica). Las preguntas y críticas a la situación presente se articulan y se centran en las tendencias del caótico y escéptico

[558] 1991: 67

[559] Al recibir el premio Nobel, dijo en su discurso: « *Debemos olvidar la idea de que con acciones individuales, aisladas, privadas son la respuesta. No es un reto para el « yo », es demasiado grande, es un reto para el « nosotros »* » El Mundo, España, 11/12/2007, Pág. 35.

[560] Escribe Edgard Morin (2010: 98-99), en *La mente bien ordenada. Los desafíos del nuevo milenio,* que: *"La patria terrestre comporta la salvaguardia de las diversas patrias; éstas pueden muy bien arraigarse en una concepción más profunda y más vasta de la "patria", con la condición que sean abiertas, y la conciencia de la pertenencia a la Tierra-Patria es la condición de la apertura.»*

[561] Según el biólogo y oceanógrafo francés Daniel Pauly "*En realidad, el calentamiento global representa una oportunidad para rehabilitar el planeta y parar la destrucción. Lo que hemos hecho hasta hoy con las zonas pesqueras es destruir los recursos, y tenemos que aprender a coexistir con la naturaleza*". Al igual que muchos investigadores cree que ha y que reducir la presión humana sobre el ecosistema, pero sobre todo hay que modificar la gestión integral sobre el ambiente. Reportaje *El país semanal*, España, Págs. 32-37, 05/07/09.

presente, con una visión y sensación de un futuro nihilista. Ensayar pensar *decolonialmente* lo que podemos esperar, desde la segunda alternativa remite a parar la máquina/dispositivos depredadores, con la consecuente renuncia a los valores, imaginarios mentales, actitudes y hábitos de bienestar y progreso indefinidos. Dicho caricaturalmente desde nuestro personaje conceptual, hay que ser "brujo" para operar semejante negociación con los "espíritus" y transformación-sanación de uno mismo…

4.1.5 El final del optimismo moderno: crecimiento, acumulación y progreso infinito. *La disminución (La décroissance) como reversibilidad ética del capitalismo.*

C'est d'ailleurs très précisément de l'abandon d'une foi ou d'une religion qu'il s'agit : celle de l'économie de la croissance, du progrès et du développement.

Serge **Latouche**, *Le pari de la décroissance.* (2006 :17).

,

Según los cálculos actuales que presenta Serge Latouche[562], hay disponibles en el presente 2,2 hectáreas por habitante del planeta. Sin embargo un estadounidense medio consume 9,6 hectáreas, y la media de un europeo es 4,5 has., Si la capacidad de consumo de toda la población mundial sería igual a la de Estados Unidos o Europa, la capacidad de reposición energética del planeta estaría ampliamente superada. Es decir, la 'entropía' pondría en riesgo la continuidad de todo lo viviente. A corto plazo sería casi tan peligroso como activar las reservas explosivas atómicas de los países más contaminantes. Los objetivos del "crecimiento" económico *promueven de hecho la progresiva explotación y uso humano masivos de la biosfera, la corteza terrestre, la hidrosfera y la atmosfera.* La especie humana así considerada, según la interpretación de Naredo[563], es una *patología parasitaria de la biosfera que devora, simplifica y deteriora el complejo entramado de ecosistemas* que hizo la vida en la tierra en millones de años (.

Disminuir (*la décroissance*[564]) el crecimiento productivista-consumista depredador y devastador del ambiente, es una antípoda a la fe nihilista en

---

[562] 2006: 42.

[563] 2007:11.

[564] *La décroissance* en francés, término que tomamos de Serge Latouche (2006), puede traducirse como

crecimiento desarrollista (liberal y marxista), pero no significa un elogio a la recesión. Puede ser entendida como una posibilidad ética que nos emancipe de la irracionalidad del actual 'sistema mundo'. Esta simple formulación es una espina conceptual en el pie de "la felicidad individualista", donde el 20% de la población consume el 80% de los recursos. A la vez es una roca molesta en el zapato depredador, tanto al norte como al sur del planeta. La cumbre del 2007 en Bali y de Copenhague (2009) por el recalentamiento planetario, es una muestra, particularmente de las posiciones antagónicas y contradictorias de los países con mayor poder, población y crecimiento económico, como Estados Unidos, China e India. Esto cuestiona el actual sistema mundo capitalista en sentido político, epistémico y al credo de acumulación indefinida de capital. Lo cual es calificado por Vincent Cheynet[565] (2005), como una seria regresión humana.

Es evidente que el sobre-consumo de unos es el sub-consumo de otros, *la décroissance* (la disminución) no connota lo mismo al sur con hambre y al norte opulento. Para el norte "desarrollado" incómoda la situación de saber que es imposible el cumplimiento de las expectativas del 'protocolo de Kyoto', sin un cambio radical en el modo de vida y con un nuevo contrato bio-social. Pero es a la vez complejo y riesgoso por imposibilidad, si se cumplen los anhelos de los habitantes del sur en copiar el nivel de vida y consumo de los países del G8. Sobre todo, si estos (G8) no disminuyen o decrecen selectiva y responsablemente su consumo y "bienestar", para nivelar y armonizar la distribución humanitaria de lo necesario para la continuación de la vida y evitar los conflictos sociales, las guerras entre los humanos y con las otras especies vivientes. Referido a un recurso básico como el agua, la UNESCO estima y calcula dos hipótesis: dos mil millones (la baja) o siete mil millones de personas (la alta) sufrirán falta de agua en el 2050. Michel Candessus (antiguo director del polémico FMI) y un grupo de expertos sobre la problemática del agua, estima la cifra en 4.000 millones[566].

'*la disminución*', que no es lo mismo que recesión, 'decrecer' o 'el decrecimiento', que tiene otras implicaciones conceptuales y remite a sentidos categoriales que se prestan a malentendidos.

[565] Jefe de redacción del periódico *La décrosissance,* Francia. Ver en *Manière de voir* n° 83, Pag. 52-54, Francia, « Cap sur la décroissance »

[566] Latouche, 2006:10

Irradiación, resplandor y pérdida de la sociedad *termo- industrial*

Nuestra civilización moderna eurocéntrica, muestra sus límites en sentido general más que industrial es, en realidad, *termo-industrial.* Esto se debe a que está fundamentada en la transformación de una sustancia (petróleo, gas, carbón, uranio) en calor. Sumándole el trabajo, tenemos la producción del confort de nuestras sociedades[567]. Todo intercambio energético, según la ley experimental de la 'segunda ley de la termodinámica', dice que en toda transformación del calor/movimiento en trabajo hay, en consecuencia, una pérdida de energía irreversible en la irradiación y resplandor de la misma. El universo como un todo, desde esta perspectiva termodinámica, se agota[568], así como la cantidad total de orden debe disminuir, el caos debería aumentar con el paso del tiempo (aunque el orden en la tierra pueda aumentar). Los procesos de transformación de la energía no son reversibles. Un 'sistema cerrado', como nuestra sociedad *termo-industrial*, utiliza energía ya transformada en la forma de materia para producir. Para que estos productos funcionen, también lo hacen con materia transformada (el avión, los electrodomésticos, etc.), teniendo así inevitablemente un destino: la degradación, como resultado de la entropía. El nivel de gas carbónico (CO_2) en la atmósfera después 650.000 años, no ha estado tan alto como ahora. No es ningún misterio, entonces, que en 50 años el número de catástrofes ambientales se ha multiplicado por cinco y sus costos por diez.

"*Dios no puede ser burlado*" decía a finales de los años sesenta Gregory Bateson, en *Pasos hacia una ecología de la mente* (1991), desde una perspectiva científica 'cibernética', sosteniendo su pensamiento bio-lógico donde la autonomía individual tiene una vinculación necesaria y una dependencia relacional e intercambio energético intrínseco e insalvable con el ambiente-contexto. Lo que él quería decir, posiblemente influenciado por la ciencia occidental y la sabiduría oriental (taoísta y budista), es que el frágil y dinámico equilibrio de la vida demanda a cada parte lo suyo para el resultado

[567] Ver el artículo de Alain Gras, profesor de sociología en Paris I, en el diario *Libération* 13/11/2003 « Croître. un funeste credo », Pág. 39. Una interesante síntesis periodística de esta discusión ligada a la disminución del consumo y el crecimiento económico.
[568] De hecho, si "Dios" estuviese sujeto a la ley de la entropía, tendría una vida finita…

holístico de las condiciones básicas de la reproducción sostenida en la irreversibilidad temporal.

Serge Latouche nos previene de esto, sin embargo, es fuertemente criticado por "naif" e "idealista" en sectores de la academia francesa y en los medios de comunicación. Sus argumentos enfrentan el pensamiento y los valores de la economía política, es decir, nuestra economía moderna, sus "súbditos" calificados y elegidos. La caricatura sería, si defendemos a Latouche, que se han anclado conceptualmente en el paradigma mecanicista/newtoniano. Latouche propone, entonces, salir radicalmente de este, ya que ahí reside el nudo del problema. Se ha perdido la memoria y aumentado su mala fe en la ciencia moderna y sus campos disciplinarios, al ignorar y no incorporar 'la segunda ley de la termodinámica' a sus categorías, preguntas y supuestos teóricos desarrollistas y "progresistas". Esto ya lo previno el economista rumano Nicholas Georgescu-Roegen en la década de los años 70, teniendo un antecedente oficial de los gobiernos en la "conferencia de Estocolmo" en 1972. La ceguera economicista moderna que adopta el modelo de la mecánica clásica newtoniana, ignorando la entropía y excluyendo la irreversibilidad del tiempo, se convierte, inevitablemente en dogma de carácter religioso, fanático e intolerante. Así es que el fin es más próximo y apocalíptico, según los informes de los encuentros entre científicos[569], de lo que los ciudadanos y los regímenes políticos son capaces de asumir, si no se cambian sus 'paradigmas', que se objetivan en ideas erróneas por categorías y operaciones lógicas sesgadas, y finalmente en hábitos de vida auto-destructivos.

A diferencia de los '*sistemas cerrados*' como nuestra sociedad termo-industrial, los 'sistemas biológicos' en cambio, son abiertos, porque reciben la luz del Sol, el agua y el viento. Estos, van renovando sin cesar su fuente porque todo proviene del Sol (que morirá en algún momento, muy lejano para nuestra escala temporal). Nada se pierde, todo se transforma, reza la primera ley de la termodinámica, si bien el proceso de reposición de la biosfera no puede funcionar a un ritmo forzado. El reemplazo de energías no renovables es una cuestión estratégica, para la supervivencia la biodiversidad y de los "virus

[569] Revista *Science*, 25 noviembre 2005, Vol. 310, nº 5752, Págs. 1241-1251.

contaminantes" de Gaia, los humanos (*patología parasitaria*, en términos de Naredo).

El 'disminuir' la fiebre fanática del "desarrollo productivista", como concepto de *reciprocidad* e idea normativa *solidaria*, podemos entenderla éticamente como una forma diferente y convival de intercambio no consumista ni acaparador, en todos los niveles y dimensiones de análisis. Adelgazar para estar más ágiles y con más recursos de acción, en vez de engordar sentados en el sillón consumiendo hidratos y signos anodinos y triviales (en pantallas bidimensionales como la televisión, computadoras, video juegos), puede ser una imagen que habla de los dilemas del presente. Hay una sacralización de lo profano[570] (el consumo y la tecnología), cambiando su posición de medios a fines en sí mismos. Religiosidad inconsciente y fanática, ya que tener ideas egoístas y equivocadas de acumulación, posesión y poder infinitos, es en última instancia, como lo venimos presenciando, destruir el territorio... y esto ¡es destruirse a sí mismo!, como ya lo sabía Gregory Bateson.

Los medios de comunicación y los gobiernos más conservadores, no pudiendo esconder esta energía *tanáthica*, incorporan una tonalidad "*verde"* en sus discursos -(ecología "poco profunda" o superficial, al decir de Arne Naess)-, siendo una actitud "sostenible"[571] no tan inconsciente de adecuación y perpetuación del 'sistema mundo' actual. La discusión central sigue siendo remitida al futuro, con la fe providencial en la ciencia, que todo lo arreglará...Pero irremediablemente la situación exige e impone un nuevo acuerdo, ya que las catástrofes ambientales, según los informes de los organismos internacionales, consensúan que irán en aumento. La sociedad civil, "las multitudes", o como quiera llamárseles, deberán ir construyendo un nuevo y necesario "contrato social" entre *los ciudadanos del mundo* (o *las multitudes*) y los gobiernos de los Estados, bloques regionales y organismos internacionales (ONU, OMC, FMI, BM, UNESCO, PMNUD), que no deje de lado a lo no-humano -y lo incorpore como 'Sujeto' en la sintaxis del pensamiento y en la polémica política-.

[570] Hay coincidencias valóricas en Agamben (*Elogio de la profanación*) y los escritos de Cheynet, referidos a la relación de lo sagrado con lo profano, sus traspasamientos y profanaciones, si bien parten de campos disciplinares distintos.
[571] El desarrollo sostenible es preferible energéticamente (a pesar de no ser una solución definitiva, sino una prolongación del modelo productivista, más "limpio"...) al modelo anglo-nord americano, de desarrollo y crecimiento infinito.

Morales irreconciliables y propuestas factibles

La croissance est-elle la seule issue à la crise de la croissance ?
Jacques Godbout (1987), *La démocratie des usagers,* Boreal, Canada.

Davos y Porto alegre son dos encuentros que muestran valores y epistemes de actores por ahora antagónicos, con morales irreconciliables, que evidencian perspectivas, expectativas y preocupaciones diferentes. Las trazas y las huellas de la confrontación suponen una profundización que refleja centralmente el desacuerdo constitutivo e irreductible de lo político, en el presente y en el futuro (próximo y medio).

Cuatro toneladas de CO_2 por habitantes es la media anual de emisiones, si bien en algunos países africanos la media es de 2 toneladas, y 11,5 toneladas de un quinto de la población ubicada al norte de la tierra. Según Latouche[572], un litro de gasolina utilizada demanda 5 m² de bosque para absorber el CO_2. Se estima que a causa del cambio climático 300.000 personas mueren al año, y hay alrededor de 50 millones de de desplazados/ refugiados por las transformaciones ambientales y atmosféricas. *Los habitantes de los países más pobres tienen 78 veces más probabilidades que las naciones ricas de resultar afectados por el cambio climático*[573]. La hipótesis que se convierte en evidencia y sensatez de los ciudadanos es que *no puede haber ecología sin otra economía*, o dicho de otro modo, *la relación capitalismo y ecología es irreconciliable*. Esto es debido a que el egoísmo del beneficio ilimitado está en la base de los supuestos del credo capitalista de los últimos dos siglos, siendo antagónicos a las preferencias solidarias *intergeneracionales* del ecologismo. El desafío así esquemáticamente presentado es, entonces, no llegar a un modelo de 'desarrollo sostenible' (o local)[574] que preserve la depredación industrial, que sigue ensayando adaptar el ambiente al modo de

[572] Latouche, 2006: 42.
[573] Bernardo Klisberg, "Pobreza", In revista *Foregein Policy* n° 37, 2010, Pág. 30, España.
[574] Latouche (2006 : 201) sostiene que « *Le concept de « développement local» n'échappe pas plus que celui de « développement durable» à la colonisation de l'imaginaire par l'économique. Le développement a détruit et detruit le local en concentrant toujours plus les pouvoirs industriels et financiers.* »

vida consumista. El verdadero dilema es el de la reproducción durable, como la cultura antigua greco-romana y en la mayoría de las culturas prehispánicas en América, que hacían una adaptación al ambiente lenta, pero segura para los que vendrán.

En nuestra época y civilización, se prevé que los que vendrán tendrán menos agua, menos biodiversidad y un clima más caliente. Esto involucraría la posibilidad de un cambio civilizacional 'decolonial', en diversas etapas. Implica e implicará entonces a nivel individual y grupal, cambiar de valores y conceptos, para modificar los comportamientos, hábitos y criterios en la dimensión cultural. El nivel histórico-estructural remite y requerirá cambiar las estructuras definitorias coloniales y racistas del actual 'sistema mundo', es decir replantearse la visión y la finalidad del modernismo, modificando así la "misión" explicita que se arroga filosóficamente. Las perspectivas críticas al 'modo capitalista de producción' y el desarrollo imparable de sus 'fuerzas productivas', expresadas por los ecologistas, anarquistas, izquierdistas y algunas asociaciones, sindicatos, colectivos, mutuales, cooperativas, basan sus argumentos en algunos de estas razones. En este sentido, empiezan a aparecer programas alternativos[575], sin "sujeto" evidente o privilegiado, provocadores e indiferentes al clivaje político clásico -en Europa de derecha izquierda, en América latina al populismo - liberalismo tecnocrático/conservador-. Aunque minoritarios en consenso y en representación política institucional, fuertes en tono y argumentos ante quienes se niegan a escuchar y aceptar las evidencias que incomodan al modelo y discurso "progresista" clásico y liberal conservador.

Podemos sintetizar algunas de sus propuestas, desde el punto de partida conceptual general de nuestra investigación, la descolonización imperativa de la política, del estado y el poder, que Grosfoguel y Castro Gómez llaman "*Giro decolonial*", por un lado. Por otro, la idea 'transmoderna' de Dussel

[575] En realidad no son tan recientes, como podemos ver en intelectuales de izquierda de viaja data, como Samir Amin (1999, Paidós, Argentina) en *El capitalismo en la era de la globalización* una propuesta alternativa:

1) *La organización del desarme mundial*
2) *La organización del acceso a los recursos del planeta de manera igualitaria.*
3) *La negociación de relaciones económicas abiertas y flexibles entre las principales regiones del mundo. Liquidar las instituciones que dirigen el mercado mundial (BM, FMI, GATT, OMC)*
4) *Negociación en la dialéctica global-local en las áreas de comunicación, cultura y política. Crear instituciones políticas que representen intereses sociales a escala mundial, un parlamento mundial más allá del actual sistema de Naciones Unidas.*

del diálogo plurinacional e inter-pluri cultural, sin ocultar las asimetrías de poder en las que se sostienen. Articulados desde la idea de "*evitar la barbarie que viene*" y sabiendo que no podemos apoyarnos ingenuamente en la idea de 'crecimiento económico' para acrecentar los beneficios privados y la acumulación de capital, sino más bien accionar desde el no tan moderno concepto de "bien público" o *bien común intergeneracional,* que trasciende lo humano e incorpora, a modo de rizoma, lo no-humano.

Las propuestas más debatidas en circulación, alternativas a la perspectiva *neoliberal*, la *tercera vía* y el modelo *socialdemócrata,* son generalmente críticas y escépticas a las perspectivas "ecológicas" despolitizadas e ilusorias, que promueven un "capitalismo verde". Estas perspectivas a-céntricas por lo general, ponen en cuestión la apropiación de las fuerzas productivas, sino también su crecimiento. Esto implica entonces, entre tantas otras perspectivas acerca de las fuerzas y modos de producción, el cuestionamiento y la necesidad de buscar alternativas a los valores en que se sostienen y al sistema que las gestiona, los modos de vida y el uso de los productos. Estas propuestas que piensan estructuras que den primacía a la calidad de vida y la posibilidad a muchos mundos posibles, no son muy amistosas con el 'mono-sistema' capitalista y las ideas históricamente violentas de progreso y desarrollo. Propuestas "utopísticas" en el sentido propuesto por Wallerstein, que las esquematizamos sintéticamente en ocho:

1. *Reducir el desempleo masivo, cambiando los incentivos y reduciendo el tiempo de trabajo (incluido el sobre-trabajo, con las horas extras o suplementarias), el pluri y el sub empleo y compartiendo la ocupación.* Esto es porque el exceso de trabajo y los despidos deterioran no solo a individuo, sino que generan gastos inmensos a las empresas y al Estado, pero sobre todo, consecuencias negativas a la sociedad. ¿Cuántas horas laborales por persona hacen falta para que la sociedad viva discretamente, contaminando al mínimo y sin exclusiones? Depende las prioridades fijadas y acordadas colectivamente, pueden ser 100, 75, 45, 35, 21…, debería obedecer al acuerdo político factible, acerca de lo más importante y la urgencia de la necesidades y condiciones básicas para la vida.

2. *Salario máximo = tres veces el salario mínimo*. Un criterio fuerte de la igualdad es el centro del debate político. En el sector público (universidades,

Armada, Administración pública) la diferencia en general es entre 1 y 20. En el sector privado de Estados Unidos es de 1 a más de 500. Podría empezarse por una relación que no supere 1 a 100 para ir reduciendo paulatinamente a 70, 50, 30 hasta llegar a la relación de 1 a 3.

3. *Desarrollo de una agricultura biológica* (sin pesticidas y OGM), que implica un criterio de vida cotidiana y de salud preventiva, alejada de las causas y consecuencias sobre el individuo, la sociedad humana y el ambiente del consumismo característico del actual sistema mundo capitalista.

4. *Relocalización de la economía y la vida*, desde el argumento de aproximar solidariamente producción y consumo. Producción y consumo local-regional es un criterio básico, ya que limita la polución de los transportes (aviones y barcos producen el 5% del total de la emisiones de CO_2), da un sentido social y cultural a la sociedad. Esto requiere políticas impositivas y de financiación a los productores locales, que privilegien energías renovables y métodos no contaminantes. Pleno empleo, reconversión ecológica y salud van juntas, en los argumentos de estos sectores y movimientos, para las políticas publicas y las regulaciones necesarias al mercado económico. En síntesis, enfrentando la deslocalización de hombres y productos, fabricar solo aquello que necesitamos realmente, lo más durable posible y próximo geográficamente de los consumidores.

5. *Quien contamina más, si no es posible su anulación, paga más impuestos y los costos de la limpieza*. Quien utiliza energías renovables tiene incentivos fiscales, financieros y subvenciones públicas.

6. *Reforzar los controles aduaneros, reducir la circulación de mercancías y altos impuestos al uso de petróleo y a la circulación de los capitales financieros parasitarios y rentísticos*.

7. *Liberar los medios de comunicación de la tutela y monopolio de las multinacionales*, para que los debates ciudadanos de los temas sociales, culturales y políticos no estén limitados por las presiones económicas y constreñidas a los valores consumistas de estos grandes grupos de capital. Paul Airès, en *Décroissance ou barbarie*, propone re-simbolizar la sociedad, implicando al sistema educativo y a los medios de comunicación, que beberían ayudar a repensar el consumo, la competitividad, la idea de trabajo, e ir desarrollando y extendiendo la idea de “gratuidad” en los bienes comunes.

8. *La sociedad deberían reorganizarse*, según la propuesta de Enrique Leff, *como un sistema de 'eco-comunidades descentralizadas', en base principios y valores de autogobierno, sobriedad y armonía con el ambiente*. Es decir, uniendo estas reflexiones con las de Serge Latouche y Paul Airès, que proponen salir de la ideología del 'progreso' y el 'crecimiento' con valores consumistas y efectos destructivos, pasando a actitudes y sociedades que promuevan reutilizar más, reciclar lo máximo posible, renunciar a deseos exagerados; ser más frugales y discretos... Es decir, podría privilegiarse la defensa de los bienes comunes, incitando a utilizar transportes públicos menos contaminantes, promover la marcha a pié en detrimento del coche, comprar en los comercios y servicios de proximidad, prefiriendo "ciudades lentas" (que evitan deliberadamente el estrés característico de las grandes ciudades), entre otras propuestas y estrategias que reposan sobre el territorio. Territorio que se relocaliza como campo de acción entre actores, ambiente físico y patrimonio, descartando los valores de progreso y desarrollo modernos eurocentrados.

Evidentemente esto remite a un cambio de hábitos, valores e imaginario. Es decir un modelo político-económico que articule criterios sociales y ecológicos, que "reencante" el mundo en peligro, desencantado por los criterios "racionales" y productivistas del capitalismo colonial eurocéntrico. Que no quede cautivo de la fiebre desarrollista de aumentar el PBI, ni de la enfermedad que produce la "riqueza": que la sensatez de incorporar las variables del costo ambiental del "desarrollo y progreso" de la economía[576] haga medir las reales consecuencias de los costos globales y a largo plazo. Que proteja los modelos sociales más desarrollados, que favorezcan los trabajadores más desprotegidos y a los mercados locales/regionales no siempre competitivos -en relación a la producción industrializada de alimentos y bienes de consumo y servicio-.

Estas alternativas suponen:

1. *Una economía de micro mercado y cooperativa*, evitando la contaminación (la emisión de de CO_2 no debería superar la capacidad de absorción de los ciclos naturales), concentración y monopolización. Incentivos

[576] El crecimiento del PBI chino entre 1985-2000 debería reducirse en promedio entre 8,7 y 6,5, puntos, según la academia china de ciencias, si se incorporan los costos ocultos ligados a la polución y los daños irreversibles e irrecuperables. Por otro lado, la tasa de suicidio en los países del OCDE ha progresado en un 10 % en los países miembros, en los últimos 30 años. (Latouche: 2006:58-61)

fiscales a quienes inviertan en métodos productivos no contaminantes (impuestos a las ganancias, IVA).

2. *Producción de bienes, servicios y equipamientos indispensables con capitales mixtos* (públicos, asociativos y privados con alta responsabilidad social)[577].

3. *Delimitación y ampliación de lo público[578], limitación de la propiedad sobre bienes de uso colectivo intergeneracional*. Servicios públicos no privatizables: agua, energía, educación, cultura, transportes comunes, seguridad.

Entre el limbo y la tierra: conflictos y contingencias

Sin embargo, estos puntos señalados someramente, son unos pocos entre las centenares de proposiciones y sugerencias a experimentar. Si bien tienen una buena parte incomprensible para quienes no se plantean criticas al paradigma moderno eurocentrado, los reclamos vienen por la demanda de terrenalidad concreta, '*la disminución*' puede preparar el terreno y ser un cruce y encuentro de caminos entre utopías diversas y *epistemologías otras*. Es decir que involucre grupos discordantes y contestatarios en referencia a problemas de la vida cotidiana (contra la invasión publicitaria, tecnológica, de la vigilancia, por la igualdad de género, por la protección de animales y especies en peligro, reconocimiento de derechos, alimentos sin OGM, rechazo a la energía nuclear y promoción de energías alternativas, etc.), en general adherentes a movimientos altermundialistas, étnicos, territoriales, etc. Pero lo principal filosóficamente es que esto requiere cambio de valores, de criterios, estrategias de reflexión y pensamiento. Es decir, la discusión es centralmente ética y de fuertes implicancias morales, es así un retorno de la política, acorralada por cambios ambientales irreversibles y novedades que exigen creatividad con rigor experimental. Esto supone promover y alentar experimentaciones

[577] Busso, Luis: 2007.
[578] Ricardo Petrella (Passet: 2006) es uno de los precursores de esta idea de ampliación de lo publico, en particular referido al agua.

colectivas inciertas como la constitución boliviana[579], y preferentemente reconceptualizar valores y reevaluar actitudes que objetiven la alternativa altruista al egoísmo, una gestión cooperativa sobre lo competitivo, la ética del placer lúdico y responsable sobre la obsesión al trabajo y la compulsión al consumo.

Disminuir el ritmo depredador abriendo, recuperando y teniendo en cuenta el contexto y la tradición de una cultura local, implica poner entre paréntesis el discurso del 'desarrollo' y el 'crecimiento' de la productividad-consumo acelerado, que han dejado en la sombra de lo in-deseable/pensable la disminución, la lentitud y la el placer lúdico. Félix Guattari ya lo había sugerido en *Tres ecologías, postulando* que había que afrontar filosófica y políticamente tres devastaciones, la de la tierra, de las capacidades colectivas de crear y cooperar y de la capacidad de pensar y de sentir de los individuos.

La posibilidad de cambiar colectivamente hacia una sociedad más sobria y convival, invoca tres veces el prefijo "re": re-evaluar, re-conceptualizar y re-dimensionar la gestión política de lo público. La pregunta básica de lo político *¿qué es lo igual*?, qué delimita *quienes son los iguales entre los humanos y los no-humanos*, en tanto sujetos de derechos y obligaciones, es nuevamente convocada para su re-nivelación. Re….re-petición y re-configuración de conflictos re-currentes…cada vez distintos pero fundantes de lo político. Verbos cada vez más utilizados en el lenguaje político y técnico, sugiere Latouche, como reducir, re-localizar, re-ciclar, re-distribuir y re-utilizar serán problemas donde los límites entre lo público y lo privado deberán re-discutirse……, necesariamente para re-distribuir mejor los beneficios y los las certezas eurocéntricas expresadas en el credo del desarrollo ilimitado, en el productivismo y en la ciencia como milagro que todo lo resuelve y restaura.

Los problemas cotidianos, que parecerían ser una parte banal e insignificante, finalmente son una muestra hologramática y fractal del sistema mundo. La actividad compulsiva (pulsional e instintiva) hacia el consumo aparece como un reflejo unidimensional, una muestra de la *totalidad integral*. El todo y las partes, ligados sistémicamente, retroalimentándose con una recursividad que cierra el círculo vicioso, la filosofía de la modernidad y sus rasgos eurocéntricos aún estructuran valóricamente la dureza del caparazón

[579] Santos 2007.

del paradigma, adaptándose como una cucaracha a los contextos más cambiantes y difíciles.

Reversibilidad y punto ciego

La reversibilidad de '*la realité integrale'*, es el lado en sombra y punto ciego del capitalismo y la modernidad eurocéntrica. Pareciera ser que hoy el papel conservador y retrógrado lo tiene el discurso que sostiene el *progreso desarrollista-productivista*. Estas vueltas de la historia no implican una vuelta atrás, es decir el retorno fortalecido de lo superado -monarquías católicas, relaciones feudales, obscurantismo inquisidor, etc.- sino la apertura del punto ciego y de fuga, la novedad de lo desconocido y negado que afloran con su verdad forzadamente velada. Las tradiciones pre-conquista/modernas, como las comunidades mesoamericanas, amazónicas, nord-americanas y patagónicas podrían regresar irreconocibles como en un sueño, transfiguradas idealmente en otros relatos, encarnados en actores inesperados, disolviendo y restableciendo una justicia inconsciente a quien produjo la masacre intolerante de lo diferente. La multiplicidad es un atributo de la unicidad viviente, la convivencia de lo diverso se muestran en su dimensión utopística desalienante y emancipadora del sometimiento a la totalidad cerrada del Ser particular (que dispone la fuerza y la brutalidad). La 'diversalidad' reclama más sobriedad y disminución de prácticas despiadadas con las otras especies animales y reinos (vegetal, mineral). Es decir, saber que hay diversos más allá del 'Capital', escapar del funesto credo del 'desarrollo' y el 'crecimiento' obligatorio, del 'utilitarismo' economicista, del "*pensamiento único" y* eurocéntrico, sin negar su existencia pero ensayando socavar su hegemonía, haciendo "otros mundos posibles" al capitalismo financiero y productivo.

¿Es posible para el Sur saltear la era industrial, disminuir la depredación y entrar en una verdadera sociedad de subsistencia post-industrial y post-capitalista? André Gorz[580] y Serge Latouche piensan que es posible y

[580] "*L'utopie ne consiste pas, aujourd'hui à préconiser le bien-être par la décroissance et la subversion de l'actuel mode de vie; l'utopie consiste à croire que la croissance de la production sociale peut encore*

deseable una sociedad que salga de la fiebre del crecimiento, y propician experimentos de construcción de sociedades más tranquilas, sobrias y sostenibles. Si bien nada fácil, ya que serán menos opulentas y se enfrentarán al desafío no solo de reducir su consumo, sino además a reutilizar, reparar, reciclar y abandonar la adicción al vértigo de la velocidad. Estarán sin duda más apoyadas en las *'redes'* y *'capitales sociales'*. Algo así como un retorno transfigurado y superado de las sociedades premodernas que ensayan alternativas a la destrucción, comenzada en la conquista colonial y la expansión industrial, bajo el rótulo de 'civilización' y 'progreso'.

Esta posibilidad de disminución parece un desafío mayor para el Sur, ya que según el discurso moderno no se ha "desarrollado" y "progresado" al nivel del norte. El problema del norte -que traslada caricaturescamente al sur-, es consumir más de lo necesario, como una sociedad obesa y lujuriosa. Al sur de planeta, en contrapartida de un desequilibrio negativo, no se dispone de lo básico en una gran parte de la población. Esta problemática es análoga a la discusión de la 'postmodernidad' en América Latina, cuando la 'modernidad' no había llegado a todos los espacios sociales al Sur del Río Bravo. Salir del virus perverso y de la "droga" del crecimiento, no significa la proposición de no crecer, ya que estaría encerrado en el 'paradigma' que hay que abandonar. Se trata, precisamente de salir del imaginario del "crecimiento" y del "desarrollo", tanto en sus prácticas como a nivel paradigmático, epistémico, pragmático.

Los programas de ayuda al desarrollo y el crecimiento, han tenido pocos resultados efectivos, ya que evidentemente los problemas en África y América Latina no solo persisten, sino que han empeorado. Estos programas de ayuda económica y humanitaria son, muchas veces, una forma de instalar el paradigma desarrollista-productivista, como espejitos mirando el ejemplo de las naciones eurocéntricas, destinadas a las élites políticas y dirigentes sociales. El espíritu empresarial y la creatividad tecnológica del imaginario eurocéntrico se posibilitaron por el sometimiento colonial esclavista y la depredación ambiental, continua y sistemática. Aún está ausente o muy débil esta reflexión, en el relato mítico del héroe prometeico occidental, el emprendedor-empresario-industrial. Y muy presente a la vez, en espacios e imaginarios alternativos como

apporter le mieux-être, et qu'elle est matériellement possible." André Gorz, (1977), *Ecologie et liberté,* Francia.

reversibilidad de *la realidad integral (*reversibilidad que es '*epistemologías otras'* para Grosfoguel, '*diversalidad'* para Mignolo).

Estos desafíos también aportan nuevos riesgos, aún más extremos. La toma de conciencia de los peligros que nos ha llevado un modo de ser, entender y actuar en el mundo, nos acorrala en la metamorfosis del fascismo autoritario. La 'bio-política' se insinúa como una no tan nueva etapa de control, cada vez más sutil y violenta. La escasez y desaparición de materias primas básicas están siendo un arma y un límite contra la libertad. Nuevas aproximaciones, acercamientos e interacciones individuales y grupales serán la novedad, mediadas por la identidad cultural y la tecnología, pero lo biológico estará primero en la axiología de valores que delimitan los problemas políticos. *El problema ético es el problema de la vida*, sosteníamos al comienzo (en I.1 ¿Cuál es la tarea filosófica?), la igualdad de derechos y de acceso a esos bienes es el centro de la discusión presente y futura acerca de la igualdad y la libertad. Los encuentros sobre el calentamiento planetario de Bali en diciembre del 2007 y Copenhague en noviembre del 2009, parecen haber hecho retroceder las posturas obstinadas y defensivas de un estilo de vida ligado a "la comunidad imaginada" de Estados Unidos (el sueño americano) y llegar a un acuerdo de emitir menos CO_2, sin cuantificar los compromisos. Estos encuentros lograron, al menos, trazar los lineamientos y acuerdos básicos generales para las próximas cumbres. En el mismo momento, la ONU alerta la posibilidad de una crisis de escasez de alimentos (de hecho ya instalada), debido a estos problemas, que será una situación crítica, principalmente en los países "menos desarrollados". En la cumbre de Bali, el tema central fue la disminución de contaminación y emisiones, a la vez las empresas tienen el imperativo de crecer, expandir la producción y vender más. Por ejemplo, en el encuentro de Copenhague en el 2009, la dificultad no residió en sentido amplio en acordar la urgencia de actuar, sino en renunciar a los beneficios económicos particulares y nacionalistas a corto plazo, cediendo a los beneficios colectivos intergeneracionales a largo plazo. Las ideologías que sostienen los problemas de este 'sistema mundo' siguen en el centro, como dificultad estructural y solución. Ningún Estado ha planteado directamente el abandono o cuestionamiento radical de este funesto credo del 'crecimiento' y producción ilimitada, aunque haya sido, paradójicamente el motivo del encuentro...

El dilema occidental, universal: ¿conciencia feliz o alarma apocalíptica?

Las sociedades occidentales del actual 'sistema mundo' del desarrollo y el progreso, parecen indicar en muchos discursos críticos, que está a la deriva catastrofista con el 'capitalismo'. Luego de haber dominado históricamente la sociedad tradicional, marcada por la monarquía y la iglesia católica. Creemos que el dilema del presente está sostenido por dos estrategias, complementarias dentro de un mismo imaginario:

1. *La conciencia feliz* del 'progreso' acumulativo (definido por Latouche como un optimismo suicida)
2. *La alarma crítica-apocalíptica* de los desastres ambientales en curso, ligados a un tipo de imaginario y a un modo de gestión de lo viviente. (desaparición de especies animales y lenguas/culturas humanas; Chernobil; "vaca loca"; deforestación alarmante en el mundo y en la amazonía particularmente; "Canicule" en Francia 2003 con 20.000 muertos; propagación de diversos tipos de cáncer; nuevas patologías y enfermedades desconocidas; recalentamiento planetario; etc.)

La 'filosofía del desorden", la 'complejidad' y la 'prospectiva', como veremos más adelante, pueden además de sugerir pistas de investigación con otra lógica, ayudarnos a ser más sensatos que el objetivismo cientificista de corte cartesiano-newtoniano, que nutre las dos alternativas. La conciencia del avenir catastrófico, está creando el terreno de una forma de espiritualidad (búsqueda de nuevas sabidurías y filosofías otras) de vida, haciéndonos rastrear en le arquetipo hermético, como "brujos/chamanes" (lo veremos en el siguiente capítulo), que debemos negociar, individual y colectivamente con la normalidad del desorden y la catástrofe. Habría que destruir el paradigma del crecimiento lineal, para ir instalando y creando *la disminución,* es decir la sobriedad del darse cuenta del presente pleno e idealmente armonioso. Esto es la tarea destructiva de la filosofía, y la tarea creativa del filósofo -que excede la racionalidad de la versión clásica y los imperativos modernos-, debería en

algunos sentidos reencantar el mundo, echar mano de otras formas de percatarse del mundo, ampliando la ecología de los saberes, acercándolo a la praxis del chamán/brujo/poeta.

La filosofía en América latina puede aportar lo específico de su identidad en devenir, si se abre a un pensamiento reflexivo decolonial, hacia la ruptura creativa del logo-eurocentrismo. Debería entonces recuperar su potencial, facilitando un mestizaje/hibridación sin regresión ni exorcismos con la sabiduría precolonial, mirando y conjurando al futuro. No hace falta olvidar ni hacer desaparecer, sino mezclar creativamente, no dogmáticamente redefiniendo las posibilidades de las relaciones lógicas de exclusión-inclusión, disyunción-conjunción y de implicación-negación. El marco se da en esta forma paradojal inclusiva: sabiduría racional de lo dado (el mundo de los objetos y la objetividad) y magia/encantamiento de lo cotidiano (el mundo de las subjetividades y los valores). Lo 'real' es la paradoja entre lo 'objetivo' que es, en última instancia, una construcción 'subjetiva', que se objetiva recursivamente en la reificación de las ideas, con impacto sobre la energía viviente. Nada nuevo, la forma de pensamiento ligados al misticismo y el esoterismo ya lo dicen hace milenios. El dogmatismo moderno del iluminismo y la ilustración que sustentan el progresismo productivista, liberal-democrático ya chocaron sus esquemas cognitivos con sus propios límites bio-lógicos. El culto universal del valor encarnado en el dinero, junto a la fe moderna en el progreso de la tecno-ciencia, es un lugar común de la crítica filosófica en Europa y América Latina, como lo venimos señalando desde el prólogo. Pluri-diversidad, 'di-versalidad', 'post-modernidad', 'nuevos paradigmas' hacen alusión al intento conceptual y estratégico de recrear un relato de y sobre lo mismo, que incite la promoción de categorías, conceptos y operaciones lógicas diferentes. Una '*epistemología otra*', al decir de Grosfoguel.

Los problemas ambientales manifestados en el cambio climático, la disponibilidad de alimentos y agua en el corto plazo complejiza la reflexión de las ciencias sociales y los problemas de la filosofía política, haciendo replantear la metamorfosis de la democracia y del fascismo, inherente al control y la disciplina que deberá ejercitar el 'bio-poder'. 'Eco-democracia' y 'eco-fascismo' son y serán inherentes a las condiciones materiales y sociales ya presentes. Aceptando las insinuaciones de Wallerstein, Dussel y Santos, habría que

repensar creativamente el contexto político cultural en mutación y agonía del 'sistema mundo' actual, que no parece poseer alternativas positivas a causa de sus limites paradigmáticos modernos, y que no asume, en consecuencia "*la crónica de su muerte anunciada"*. Pareciera ser prospectivamente que desde el 2005 hasta el 2015 será una década en la que será evidente lo que ya está emergiendo, lo que ya empezó a abrirse, incierto y enrarecido. En el pensamiento crítico, decolonial y alternativo una brecha de luz empieza a visualizarse, desde el "techo partido" del actual 'sistema mundo'. 'Incertidumbre', 'caos' y 'desorden' como momento positivo y superador de la crítica negativa al 'sistema mundo', como preludio de la posibilidad de articular e hilvanar discursivamente prácticas-imaginarios de los 'bordes', como lo llama Mignolo, de la periferia, de nuevos centros plurales no hegemónicos y eco-compatibles, no solamente desde la queja y la demanda. *Nuevos Sujetos* (en el sentido de Touraine) en proceso ideal y positivo de formulación, creación, construcción y respuesta a los desafíos del presente de *la réalité intégrale*, a los caminos a transitar en el desocultamiento y tensión antagónica con *la forme duelle* (mundialización contra-hegemónica, trans-modernidad, descolonización de la economía, socialización del poder). Cimentando 'rizomáticamente' múltiples posiciones posibles, fijas, evanescentes, intercambiables, policéntricas, mutables, reciclables, novedosas, de ruptura, de acuerdo ...

4.2 'Prospectiva' de la incertidumbre. Los problemas y las preguntas desde 'la complejidad ambiental'

Para Enrique Leff -como ya lo adelantamos en el capítulo I-, el proyecto epistemológico y científico de la modernidad ha fundado el desastre ecológico, la alienación del hombre y el desconocimiento del mundo guiado por el cambio y la irreversibilidad del tiempo. Seguramente resultados inesperados del crecimiento económico y límites imprevistos en la racionalidad instrumental referidos a lo poblacional, ambiental y social. El ser biológico ha llegado a hibridarse con la razón tecnológica y con el orden discursivo, llegando a límites

bio-lógicos y al mismo criterio de lo 'real'. Esto hace el "nudo central" de las conclusiones de Leff: la simbiosis entre crisis ambiental y problemas epistemológicos. Desde una perspectiva heideggeriana, plantea la necesidad de repensar el 'Ser' en el mundo, incorporando los 'nuevos paradigmas' para reunir las vías de complejización (caos, entropía, desorden, irreversibilidad temporal) y así repensar la ley límite, que impone la muerte. Sus horizontes son una mezcla de 'utopística' y 'prospectiva', es decir, reconoce la urgencia de "*abrir nuevas vías del saber en el sentido de la reconstrucción y la reapropiación del mundo*"[581]. Propone aprender la '*complejidad ambiental*', su concepto clave que articula las fuentes diversas en las cuales se apoya (Heidegger, Marx, Prigogine) y que intenta superar (positivismo, TGS, Morin, 'desarrollo sostenible'). Esta remite -como el Aleph de Borges- a una complejidad múltiple y multifacética de lo real, del conocimiento, de la interpretación, de las identidades, del tiempo, del ser. Su aproximación filosófica transversal entre lo bio-antropo-socio lógico le impone el límite de generalidades (como una llave maestra, o "comodín/joker") que cubren un vasto territorio conceptual, sin cartografiar específicamente ni precisar espacios y relaciones geopolíticos y culturales. Aprender la 'complejidad ambiental' para Leff "*implica la reconstitución de identidades a través del saber, entraña una reapropiación del mundo desde el ser y en el ser, un reaprender más profundo y radical que el aprendizaje de las "ciencias ambientales" que buscan internalizar la complejidad ambiental dentro de los paradigmas dominantes del conocimiento*"[582]. Su visión y perspectiva política es pensar la transición hacia un nuevo orden social. La sociedad debería reorganizarse, en su propuesta, como un sistema de '*eco-comunidades descentralizadas*'[583].

Los desafíos a *la réalité intégrale'* (orden económico in sustentable, racionalidad instrumental, ecologismo naturalista) implica el tránsito, emergencia y desocultamiento de *la forme duelle* (eco-comunidades descentralizadas, ambientalismo como política de conocimiento). Podemos entonces enumerar tentativamente las tareas que plantea Leff (Ibídem, 61), complementarias con las de Latouche, Deleuze y Guattari, los 'Nuevos

[581] 2002:58.
[582] Ibídem, 60.
[583] Ibídem, 65.

paradigmas' y éticamente próximas a Dussel, para el tránsito de una etapa a otra, para acercar ambos bordes de la realidad:

1. *La deconstrucción de la lógica unitaria.*
2. *El abandono de la verdad absoluta*. Cuestiona la verdad "*como identidad entre un saber holístico con una realidad total*"[584].
3. *La diversificación del pensamiento unidimensional.* El saber ambiental desde la 'complejidad ambiental' postula la imposibilidad del sueño positivista de unidad de la ciencia, de ideas absolutas y de todo pensamiento hegemónico.
4. *La apertura de la ciencia objetiva a los saberes subjetivos.* Des-sujetarse del logo/antropo/euro-centrismo hacia el 'pensamiento complejo'. (Apertura a los saberes de las comunidades aborígenes)
5. *Limitar el crecimiento y la acumulación sin límites*. (Punto de encuentro con el diagnostico de Latouche y los valores éticos de Dussel)
6. *Relajar el control, dominio y gestión creciente del mundo*. (Crítica a la modernidad)
7. *Aceptar que la incertidumbre, el caos y el riesgo son intrínsecos al conocer*, siendo estos efectos presentes del conocimiento moderno euro-céntrico, que pretendía anularlos. (Punto en común con los nuevos paradigmas)

El pensamiento de Enrique Leff, es un eclecticismo crítico que no se identifica ni confunde con la crítica al 'eurocentrismo' y la 'filosofía de la liberación'. Delimita los problemas desde el paradigma de la 'complejidad', su modo de criticar los supuestos 'modernos'. Tres puntos que articula en su argumentación, complementarios con Serge Latouche:

1. *La crisis ambiental es el resultado del desconocimiento del conocimiento de las consecuencias de ley de la entropía*, de la irreversibilidad del tiempo ('la flecha del tiempo' de Prigogine) [*Objetividad e interpretación*]
2. *'Conócete a ti mismo' es el saber ser con la otredad* [*subjetividad e inter-subjetividad*], análogo a la 'analéctica' de Dussel y la reconceptualización hecha de Lévinas que pone la alteridad en el centro del debate filosófico.

[584]Ibídem: 65

3. *El conocer ambiental es la complejización del saber y poder ser siendo [complejidad en el orden-desorden]* Las concesiones organicistas (teoría de sistemas de Von Bertalanfy, cibernética y Edgard Morin) y el estructuralismo genético (Piaget) son obstáculos epistemológicos (Bachelard), ya que el orden de lo simbólico y el poder no son reductibles a la bio-lógica organicista…

Lo que Leff llama '*complejidad ambiental*' nosotros lo abordamos desde el 'personaje conceptual' "el brujo/chamán", utilizando la idea de la '*filosofía del desorden*' que toma al orden como un caso raro de este. Negociar, interactuar rizomáticamente con la vida una múltiple, univocidad/multiplicad de lo dado, de lo siendo, del acontecimiento en movimiento auto-destructor/creador. "La naturaleza" hace presión, desde esta perspectiva, sobre el cerco virósico logo-céntrico para liberarse de tanto éxito desastroso, unificador de la biosfera y la semiósfera en la ilusión y voluntad de poder de acumular capital indefinidamente, un absoluto universal indescifrable, unidimensional y nonologal.

Abrir un nuevo saber para forjar lo inédito, para Leff es el despliegue de la '*complejidad ambiental'*. La posibilidad de dislocar tanto la compulsión a la repetición de lo dado de la totalidad cerrada, como el reflejo reafirmante de lo idéntico/lo mismo. Esto incita, en su análisis, a

- una revolución del pensamiento,
- un cambio de mentalidad
- una transformación del conocimiento y las prácticas educativas para construir un nuevo saber que oriente una nueva racionalidad y la construcción de un mundo sostenible, justo y democrático.

Leff explicita sus valores en la descripción, la valoración del presente y los deseos y utopías de futuro. Saber que exige un *re*-conocer, una nueva comprensión del mundo que incorpora los saberes y conocimientos arraigados en mitologías y saberes prácticos de cada cultura y la civilización moderna (complejización de la identidad, de la interpretación y del ser). Deconstruir lo pensado y pensar lo no pensado e inédito, a través del pensamiento y la acción del deseo de ser y de saber en la perspectiva del infinito, la diferencia y la alteridad. En sentido ético filosófico, remite a Lévinas y a Dussel para quienes

el *Otro* provoca el "deseo metafísico" preontológico (sensibilidad), un movimiento ético que desestructura la coincidencia con 'lo mismo', arriesgando un "más allá" que religa, desde la idea de infinito, el *Yo* con el *Otro*.

Si el orden dominante es productor de 'entropía', como tendencia hacia el 'caos' y la muerte, y de lo que se trata es de la construcción de una productividad 'neguentrópica'[585] basada en el proceso fotosintético, entonces, la sustentabilidad implica alcanzar el equilibrio entre ambas. La crisis ecológica ha sido acompañada y sostenida por la emergencia del pensamiento de la 'complejidad', la 'teoría de los sistemas', las 'estructuras disipativas'[586], y las 'teorías del caos'. Leff incorpora el desarrollo de los 'nuevos paradigmas', que proyectan una epistemología otra que implican nuevas preguntas y estrategias heurísticas que desbordan la ciencia positivista, de fundamentos cartesianos-newtonianos. Racionalismo y empirismo no son negados, sino que es una invitación epistemológica a sobrepasarlos en sus límites, que caracteriza el siglo XIX hasta mediados del XX. El desconocimiento del conocimiento

[585] La "*neguentropía*", la podemos definir como la fuerza opuesta al 'segundo principio de la termodinámica', es una fuerza que tiende a producir mayores niveles de orden en los sistemas abiertos. En la medida que el sistema es capaz de no utilizar toda la energía que importa del medio en el proceso de transformación, está ahorrando o acumulando un excedente de energía que es la negentropía y que puede ser destinada a mantener o mejorar la organización del sistema, la neguentropía, entonces, se refiere a la energía que el sistema importa del ambiente para mantener su organización y sobrevivir. [...] La neguentropía la podemos relacionar con la conservación de la Energía, que predice que ésta ni disminuye ni aumenta, simplemente se transforma constantemente, y, en el caso de sistemas abiertos, con cualidad negantrópica, aumentando su nivel de organización. En tal sentido se puede considerar la neguentropía como un mecanismo auto-regulador con capacidad de sustentabilidad, es decir con una capacidad y un poder inherente de la energía de manifestarse de incontables formas y maneras. La neguentropía favorece la subsistencia del sistema, usando mecanismos que ordenan, equilibran, o controlan el caos. Mecanismo por el cual el sistema pretende subsistir y busca estabilizarse ante una situación caótica. Por ejemplo, *la homeostasis* en los organismos. (Wilkypedia, http://es.wikipedia.org/wiki/Neguentrop%C3%ADa).

[586] *Las "estructuras disipativas" constituyen la aparición de estructuras coherentes, autoorganización/autoorganizadas en sistemas alejados del equilibrio. Se asocian con Ilya Prigogine, que recibió el Premio Nóbel de Química por su estudio. El término "estructuras disipativas" busca representar la asociación de las ideas de orden y desperdición –o disipación. El nuevo hecho fundamental es que la disipación de energía y de materia, que suele asociarse a la noción de pérdida y evolución hacia el desorden, se convierte, lejos del equilibrio, en fuente de orden.*

El ejemplo clásico utilizado por Prigogine para las estructuras disipativas es la inestabilidad de Bénard. Se trata de una capa horizontal de líquido que tiene una diferencia de temperatura entre la superficie superior e inferior producto de que ésta última es calentada. Existe por tanto un gradiente de temperatura, al estar la base más caliente que la superficie, que produce la conducción de calor de abajo hacia arriba. La inestabilidad se produce cuando el gradiente sobrepasa cierto límite. En este caso el transporte de calor por conducción —colisión entre partículas— se ve aumentado por un transporte por convección, en el que las moléculas participan de un movimiento colectivo. Se forman "vórtices" que distribuyen la capa líquida en "celdas" de agua. Si se analiza la probabilidad de que un fenómeno como la inestabilidad de Bénard se produzca espontáneamente, se llega a la conclusión de que dicho fenómeno es prácticamente imposible.

Lejos del equilibrio, la materia se comporta de forma diferente a las regiones cercanas al equilibrio. Las nociones de no linealidad, fluctuación, bifurcación y autoorganización son fundamentales: es el dominio de las estructuras disipativas, las que se encuentran en el origen de los estudios de sistemas complejos. (Wikipedia, http://es.wikipedia.org/wiki/Estructura_disipativa).

productivista-desarrollista moderno que produce la entropización del mundo, invoca en Leff la necesidad de transgresión de esa racionalidad por otra, ambiental y sustentable.

La descripción y prescripción que propone Leff está marcada por la ética, hay un deber ser estructural y normativo, implicando normativamente que la epistemología es inseparable de la política. Valores, normas, estrategias de conocimientos y acción política son un conjunto inseparable, aunque no siempre muy claros los nodos que él los articula en su remolino de ideas y conceptos. Filosofía, economía política, sociología de las ideas, teoría de sistemas y dialéctica marxista junto a la hermenéutica heideggeriana hacen un entramado ecléctico e interesante, un tanto indescifrable conceptualmente. No parece alcanzar a sintetizarlos y delimitarlos, en la idea de 'complejidad ambiental'. Si bien los presenta y prescribe como necesarios, finalmente quedan inmersos en juegos de lenguajes criticados y no se sabe si la crítica es interna o externa (analógicamente, "crítica eurocéntrica al eurocentrismo", como define Grosfoguel al postmodernismo). Pareciera ser que al igual que Morin, ambos hablan de muchas cosas desde diversas tópicas, no sin rigor y coherencia, por cierto. Esta observación no deja de lado los aportes, sugerencias, incitaciones y comentarios tangibles que Leff y Morin hacen, desde la intención de construcción de 'nuevos paradigmas', descripciones y horizontes. Mucho trabajo filosófico resta para delimitar un corpus teórico, que no imite y replique lo criticado.

4.2.1 Lugares comunes entre la 'crítica al eurocentrismo' y la 'complejidad ambiental': *la crítica al pensamiento y paradigma de la modernidad capitalista eurocentrada*.

Pareciera ser que Enrique Leff propone, en última instancia, la deconstrucción y explosión del saber 'moderno', por simplificador y disciplinario. Remite a la idea de *recomenzar la relación compleja entre cultura y naturaleza*, sin los lastres y anclas modernas y civilizatorias 'eurocéntricas'. Lo de 'eurocéntrico' lo inferimos como implícito, no lo dice textualmente. Ir

hacia lo desconocido, ser en y con lo absolutamente 'otro' en la aventura de construir nuevos sentidos, incorporando la sabiduría de los pueblos autóctonos ignorados. La inercia expansionista de la creación del capital, descarga los desechos sobre el ambiente -como se constata desde hace siglos-. El 'desarrollo sostenible' cambia y alarga esta apropiación y las intervenciones destructivas sobre los recursos naturales, según Leff, en concordancia con Latouche. El exceso de imperativos funcionales del sistema económico y del éxito consecuente son, a la vez, su carta adelantada de defunción.

La economía tiene como credo la producción y la acumulación de capital, así el 'capitalismo' ha convertido la naturaleza en *materia prima*. La biodiversidad es un enorme banco de recursos genéticos, de un potencial farmacéutico a desarrollar significativamente. Es decir, el potencial productivo y económico concreto de los ecosistemas ya está convirtiéndose al código del 'capital'. La discusión política y epistémica central es acerca de la apropiación, uso cultural y económico de esos recursos. No es el 'mercado', sino la 'sociedad' y sus ciudadanos con la comunidad política y científica, quienes preferentemente deberían tomar normativamente la decisión democrática, sobre los límites e implicancias del 'sistema económico' sobre la totalidad viviente.

Esta discusión de los alcances democráticos es estratégica en los países del sur, para abrir la posibilidad experimental y fáctica, para descolonizar los intercambios económicos y relaciones políticas con las economías más poderosas de los países del norte. Dos fenómenos que se constatan en América Latina:

1. la exportación de recursos naturales y materias primas, es lo característico en las economías latinoamericanas.
2. Se intensifica la dependencia tecnológica, para el desarrollo tradicional y sostenible.

Se sabe que las empresas de la bio-tecnología concentran más capital que las petroleras. Esto implica que 'conocimiento' y 'propiedad intelectual' son parte del capital colectivo, privatizado para un minúsculo grupo humano, por lo general ubicado geopolíticamente. Así también, el intercambio de

'contaminación-captura' se da por la capacidad y la fuerza de negociación, entonces siempre es el culto al 'mercado' del más fuerte, no hay entonces *igualdad*. Los países más industrializados así no contaminan menos, al apropiarse de la mayor parte de los recursos, sino lavan en general sus "culpas" contaminantes a muy bajo precio, con consecuencias irreversibles.

¿Por qué el 'mercado económico' como marco regulatorio de los encuentros interestatales, y no el *'ambiente'*, desde la racionalidad entrópica? Leff propone la deconstrucción de la racionalidad económica hegemónica y la construcción de una racionalidad eco-tecnológica, fundada en el principio de productividad 'neguentrópica'[587]. El reclamo de la deuda histórica ecológica, ayuda a cohesionar los grupos contra este 'patrón colonial de poder' de la llamada 'mundialización económica. ¿Una comunidad aborigen en la amazonía debería aceptar convertir el bosque en transacciones interestatales de 'contaminación –captura'? La problemática económica, como devoción del credo moderno productivista, considera las materias primas como valor de capital. Es de intuir que esto mismo es percibido, por las cosmovisiones históricas de estas comunidades, de un modo muy diferente, es decir como manifestación *horizontalizada/no-jerárquica* del gran 'Espíritu', polimorfo y nutriente. El Dios uno abstracto universal, sea Jehová o el Mercado, implican una epistemología diferente en relación con las comunidades prehispánicas y los restos de la cosmovisión mítico-metafísica que aún queda en el mestizaje e hibridación de las culturas subalternas. Si la posibilidad de la relación entre 'sujeto'- 'objeto' queda reducida y posibilitada por los límites de la lengua, debido a que todo es 'sujeto' en las lenguas aborígenes, se rompe la jerarquía donde el hombre -ubicado geopolítica y culturalmente- queda "por arriba", en derechos y privilegios sobre las plantas y animales. Entonces, hay que aceptar y valorar horizontalmente, sin privilegios "VIP"... Es decir, si aceptamos la crítica al '*sistema mundo moderno*' y sus supuestos/obstáculos epistemológicos, estamos más cerca de aceptar y acordar ética y ambientalmente en el presente con las '*cosmovisiones*' premodernas que con el credo a-crítico del capitalismo desarrollista-productivita. Es decir, esto parece ser así si pensamos desde las demandas y contenidos ambientalistas con los reclamos políticos del presente, salvando las distancias históricas contextuales,

---

[587] Leff, 2002: 228.

evidentemente, acerca de cómo es entendido el "mundo", el hombre y las realidades próximas al conocimiento.

Tendencias rizomórficas, o prospectiva de la incertidumbre

Las tendencias rizomórficas de las próximas décadas aparecen ya inscriptas en la agenda de prioridades y adelantadas prospectivamente en la incertidumbre del imaginario político actual. Pensar y actualizar el futuro es un imperativo presente, si bien el azar, la contingencia y la incertidumbre son la base polimorfa de nuestra ignorancia y los límites del conocimiento científico. La importancia del aporte intelectual de Wallerstein, acerca de las particularidades históricas de este 'sistema mundo' y sus diferencias comparativas características con los 'imperios mundo', se revela importante para comprender el marco histórico y el contexto presente. Las características que describe Wallerstein acerca de las particularidades del actual sistema mundo, a diferencia de los 'Imperios mundos' de otras épocas, es que si bien cada sistema nace y muere, el capitalismo tuvo perspectivas novedosas que le permitieron su expansión. Cobró y cobra aún una suerte de vida propia, que se despliega y propaga rompiendo las barreras, sea con cañones[588], o con soberbia y violencia cultural 'civilizatoria', sobre la "barbarie" sin y al margen de la historia. La crítica más fuerte viene, finalmente, no por sepultureros humanos sino "naturales", es decir de lo que la modernidad axiológica y normativamente se ha propuesto controlar y someter científicamente. Se sabe que de seguir a este ritmo de contaminación y depredación, desaparece el planeta y todo lo viviente en corto plazo, incluidos "los capitalistas"...

Decíamos previamente que todas las categorías del pensamiento y las soluciones tecnocráticas (económicas y científicas) globalizadas de *orden, desarrollo, progreso, modernidad, superioridad valórica y "natural" (racial) de lo europeo*, etc. se han desmoronado en su éxito, por las catastróficas consecuencias sistémicas socio-ambientales a mediano y largo plazo. Nadie podría afirmarlas, sin tener una contestación inmediata a sus argumentos más

[588] El ejemplo arquetípico es Inglaterra bombardeando a China, que se negaba a abrirse al "libre mercado" de la expansión colonial eurocentrada del siglo XIX.

elementales. Por lo tanto, haciendo síntesis de lo anteriormente dicho, proponemos una conclusión que implica elección u opción, en relación a preferencias individuales y valores grupales.

1. El cambio paradigmático es una consecuencia que se evidencia en la incertidumbre de la transición, en los límites que impone al pensamiento, a los imaginarios y a imperativos éticos "*otros*". Si bien el capitalismo incorpora las críticas replicando su sistema en el entramado discursivo del '*desarrollo sostenible'*, la perpetuación de este sistema mundo no será fácil, movido por el aprieto ambiental efectivo en que nos ha metido.

2. Pero la dualidad se impone en el sistema mundo, saturado de problemas irreversibles:

a) *La regresión* hacia la descomposición entrópica a corto plazo. Un antecedente socio-histórico-cultural es el imperio Romano, que no se derrumbó por las invasiones "bárbaras", sino centralmente por incapacidad de resolver sus problemas internos. Es un escenario muy posible para el actual 'sistema mundo'. La esperanza en la ciencia o en la providencia para resolver los daños y problemas son, filosóficamente, argumentos débiles.

b) *El cambio de sistema*. Los sistemas (biológicos, culturales, económicos) nacen, se transforman y mueren. Wallerstein observa que estamos no muy lejos de la muerte del actual, fruto de contradicciones antagónicas aparentemente irresolubles con las actuales reglas de juego con que se sostiene. Esto Implica la incertidumbre y el caos, que generan la novedad hacia lo desconocido. El concepto y criterio general de 'nuevos paradigmas' abarca más que campos delimitados, es un territorio a explorar, recorridos a inventar, idiomas a crear, trasfondo cultural a instituir… Las comunidades antiguas, que cambiaron de sistema de organización y funcionamiento del nomadismo cazador–recolector a asentamientos agrícolas, el cambio les permitió, con éxito en diversos sentidos, dar respuesta al crecimiento poblacional y a las demandas colectivas de alimentación. Nuevas mitologías y tecnologías renovaron así las precedentes.

La segunda opción (2.b) es, a grandes rasgos, un lugar común entre Wallerstein, Morin, Deleuze, Abensour, Leff, Laclau, Santos Souza, Dussel,

Grosfoguel y una parte considerable de grupos altermundialistas, movimientos sociales y aborígenes americanos. En su desconocimiento o ignorancia, por la falta de conceptos y categorías que den nombre a situaciones y contextos, las ciencias sociales siguen describiendo e interpretando el paisaje presente con "*los anteojos del abuelo europeo moderno"* (eurocentrismo). Otro de los lugares comunes entre estos pensadores es la *lógica inclusiva*, *la síntesis disyuntiva que sustenta* Badiou[589] y la puesta entre paréntesis la lógica disyuntiva/formal a cuestiones particulares y delimitadas. Mestizaje ecléctico e hibridaciones de racionalidades y mitologías que hacen abrir los límites, los obstáculos y las demarcaciones epistemológicos de la explicación e interpretación de la modernidad eurocentrada. Los compartimentos estancos de las disciplinas ya han sido formalmente invitados a ser depasados, a pesar de las resistencias de las instituciones universitarias, como lo señala Wallerstein en el informe Gugelkian acerca de las ciencias sociales.

4.2.1.1 Paradigmas y pensamiento prospectivo

Los límites eurocéntricos intrínsicos de los países del sur, en el pensar, el hacer y gestionar, no anulan sus responsabilidades y complicidades de sostener un mundo desventajoso para sus poblaciones. Tampoco implica aceptar la a-criticidad frente al neo colonialismo sutil del eurocentrismo capitalista, que consume y dispone (sin poseerlos efectivamente) mucho más recursos que otras zonas del planeta. La hegemonía de la "universalidad" del particularismo capitalista occidental, expandido al conjunto del globo terráqueo como 'sistema mundo', no implica necesariamente que deban desaparecer los localismos culturales y biológicos, en cuanto alteridad del "pensamiento único" o de "la sociedad unidimensional" eurocentrada. Entonces, la negación de un modelo -que separa el 'individuo/sujeto' del 'mundo', oponiendo cultura y naturaleza, que sostiene aún el dispositivo racial de dominación y

[589] 2002: 20.

diferenciación-, no implica estar afuera, sino más bien dentro (en el pliegue) y desde una situación desventajosa. Por lo tanto, una segunda conclusión, complementaria con la anterior:

Abandonar el modelo y sus paradigmas, reacio a aceptar el devenir y la multiplicidad no es un costo a largo plazo, sino probablemente, una ganancia con sacrificio e incertidumbre.

Es decir, sería necesario dejar atrás las sombras y las ilusiones imaginarias (libre mercado, desarrollismo, individuo autónomo escindido/separado del mundo), que alienan las utopías y las posibilidades de imaginar y construir relaciones humanas más fraternales, discretas e igualitarias. El momento particular de 'lo político' a delimitar y definir, otra vez, es la universalidad cambiante e inaprensible: '*lo igual'*. Cada parte que participa en el diálogo debería como punto de partida contar y mostrar sus axiomas desde la polifonía que parte su relato mítico, sus pretensiones de validez. Es decir, tener consciencia de su particular objetividad, veracidad y rectitud moral connotada, sabiendo como sólo posible 'universal', que no se agota la partitura, el encuentro y el curso de lo que va desplegándose en la autorepresentación del individuo eurocentrado, o cualquier otra forma reduccionista de etno/antro/geo/falo-centrismo.

Si la 'hegemonía' produce sentido, entonces las evidencias construidas sostienen ilusamente el problema como realidad sustantiva, necesaria y natural. Destruir la ilusión del 'progreso-desarrollo' capitalista y crear una nueva '*utopística'* en sintonía con el "corazón" es, como se sabe, un romanticismo inaceptable para el "objetivismo" desarrollista, del credo y devoción de crecimiento económico ilimitado. Integrarse sin subordinar ni controlar la totalidad de lo viviente es comprendido como un 'animismo' en las antípodas del 'naturalismo positivista' de la ciencia oficial y el imaginario político liberal. Muchos piensan que estamos en tiempos y épocas bisagras, que la agonía de lo dado hace visualizar lo complicado del parto de lo nuevo. Lo que aparece como cierto es que el cambio climático acarrea cambios paradigmáticos en las ciencias, ya que nuevos problemas suponen nuevas preguntas y estrategias para abordarlas, en tanto que lo anterior es parte del problema. La incertidumbre se impone "naturalmente" como uno de los pilares.

El '*caos*' como principio de orden incierto, la 'incertidumbre' y la 'irreversibilidad' de ciertos procesos o lo ineluctable de '*la flecha del tiempo'*, son las nuevas temáticas filosóficas-científicas englobantes aceptadas. Se la adjetiva como ilusión a la ciencia clásica cuando postula idealmente que los fenómenos de la naturaleza podrían ser explicados y comprendidos mediante leyes de la naturaleza globales e inmutables, pudiendo explicarse lo que existe con la ayuda de esquemas homogéneos, que responden a los postulados e imperativos de la racionalidad. Los principios de rigor y la metodología de la investigación dentro del paradigma moderno exigían la reducción constante a elementos cada vez más pequeños, para que los axiomas y su consiguiente poder deductivo podrían así llenar, lenta y trabajosamente, los "agujeros negros" del conocimiento científico. Pretensiones de validez eterna del modo de conocimiento científico –en ciertas condiciones iniciales, evidentemente-, confundiéndose con las fantasías de la religión.

Los '*nuevos paradigmas*' en evolución y desarrollo ya vienen apareciendo como un iceberg, viendo el azar y la necesidad de lo que flota y el volumen de lo que subyace bajo el agua. El determinismo implícito y la reversibilidad supuesta de la ciencia clásica son, en realidad, válidos en ámbitos muy restringidos y en ciertos límites de estados de equilibrio. Incertidumbre e irreversibilidad son la norma, según Prigogine[590], y esto hace precisamente las características de la ciencia actual, con sus desafíos para comprender el "mundo" más inestable, peligroso y fascinante.

Gregory Bateson es uno de los pioneros, Prigogine una referencia inevitable, Morin un continuador. Deleuze un innovador, Descola (1998) es quién sostiene la amplitud de la discusión, volviendo a comparar, discutir y a profundizar filosófica y antropológicamente la relación *cultura-naturaleza,* proponiendo ir más allá de esta falsa dicotomía. Dussel, Quijano y el grupo *modernidad/colonialidad/decolonialidad* son una relectura latinoamericana con pretensiones 'decoloniales' y críticas a los supuestos 'modernos eurocéntricos'. "El brujo-chamán" como personaje conceptual implica, desde nuestra perspectiva, la negociación con esas incertidumbres del pensamiento y conocimiento, negociar con la "sombra", con lo que ignoramos, con lo incierto y el peligro que espera desencadenarse. Esto requiere recrear y compartir

---

590 In Van Barloewen, 2009: 410.

nuevos códigos, sabiduría e imaginación, con el coraje de experimentar a riesgo. ¿Con qué contenidos?, ¿Con qué categorías y conceptos? ¿Qué emergencia de lo insondable y lo inesperado nos depara? ¿Qué necesidad necia e invisible arremete contra la ceguera imprudente? ¿Cómo es que la soberbia se adueña de lo imposible, volviéndose un huracán destructor de frente a la ilusión de la posesión?

Mirar al futuro es reinterpretar el pasado y preguntar al presente. No se trata de *la "previsión"*, entendida como una constatación de ciertas regularidades pasadas, desde ciertos modelos que aceptan margen de error, suponiendo que va a continuar en un futuro próximo, permitiendo diseñar la visión de un futuro cercano y probable. Es de mayor realismo '*la prospectiva'*, que supone en primera instancia la incertidumbre, es decir que el futuro no está escrito, que *es una mezcla de necesidad, regularidad, azar y voluntad en la medida en que el futuro es hecho por el encuentro de proyectos contradictorios,* según Denis Kessler[591]. En la 'prospectiva' es posible pensar en una pluralidad de futuros, de universos paralelos que se conjugan misteriosamente para la racionalidad de la previsión. Hay posibilidad también de previsión en la incertidumbre, en tanto reconoce la necesidad, pero no es el único ingrediente de la multiplicidad irreversible de la temporalidad. Dicho de otro modo, reconociendo también en esta necesidad '*la segunda ley de la termodinámica*'. Por ejemplo, si queremos saber que será de las poblaciones aborígenes amazónicas en el próximo siglo, hay un margen de error que es considerable, en función de los numerosos futuros posibles de acción donde se inscribirán los acontecimientos.

En ese sentido, la descripción prospectiva es cercana a lo ficcional, sirve como modelo y "jalón" de medida. También para pulir las categorías que nos permiten trazar las distinciones, donde se monta la descripción en el desarrollo y devenir temporal. Entonces son inevitables ciertas preguntas: ¿La historia sirve como modelo determinista desde lo que pasó hasta lo que pasará?; ¿Cómo es posible conjugar necesidad, azar y voluntad en sociedades y economías complejas e inciertas? En el mercado, ¿el azar de los encuentros produce un precio único?, si es así ¿es esto totalmente previsible?; ¿Pueden los modelos matemáticos estadísticos preveer y anticipar esto, en provecho de

[591] Economista del EHESS, Francia. Entrevista en *Magazine Littéraire* n° 312, (1994: 36-37), Francia.

las aseguradoras de riesgo? La misma pregunta valdría para los corredores de bolsa. Lo cierto es que la anticipación estratégica y exacta puede ser una posibilidad estadística. ¿Quién puede decir el porcentaje de objetividad?, ¿Puede el pensamiento tener en cuenta todas las variables para reducir al mínimo el riesgo y la incertidumbre de futuro? El estado del contexto geopolítico e histórico -estable o turbulento- son de gran ayuda a la anticipación y previsión, nadie lo duda. Pero los imponderables, los imprevistos que superan la ficción e imaginación dejan más de una vez con la boca abierta a los expertos. Pareciera ser que en estas épocas está instalada una certitud escéptica: la incertidumbre de futuro es moneda corriente y esto hace una representación del efímero e inasible presente, que se alarga y expande como una goma de mascar, que pasa de mano a garra anónima... y ¿cómo será el monstruo?…se preguntan los más temerosos y desconfiados.

Regulación y planificación en la economía occidental

En la economía occidental la regulación y la planificación han sido, después de la segunda guerra mundial, una obsesión moderna, tanto en el bloque soviético como en los países capitalistas centrales y periféricos. Ha habido dimensiones estructurantes de futuro, en las cuales cada actor (Estados, corporaciones económicas, Partidos políticos, Movimientos) enmarcó su juego y definió estrategias en contextos de tensiones de bloques políticos. Por ejemplo, en Europa se sabe que desde el modelo keynesiano la regulación macroeconómica por el presupuesto del Estado, junto a formas de regulación antimonopólicas y un volumen a distribuir por los servicios públicos vía impuestos, han sido condiciones básicas, que aún se mantienen como criterios. Si bien los rigores cambian de década en década, en relación y en respuestas a contextos históricos, tendencias culturales y hegemonías políticas. Entonces, los futuros inciertos y posibles (futuribles) de acciones y resultados ayudan a visualizar los escenarios donde los acontecimientos y eventos pueden emerger[592]. Son aproximaciones, posibilidades, hipótesis nunca profecías. Las profecías son de un orden religioso o providencial, ese es otro campo y forma

[592] Busso, Gustavo, 2005: 4

de conocimiento, aunque tienta, impregna y contamina otros discursos (científico y político) y prácticas sociales (colonialismo, evangelización, progresismo desarrollista, "globalización", etc.).

Lo cierto es que hoy no hay más incertidumbre que en otras épocas. Podemos pensar y comparar el derrumbe del imperio romano, la descomposición del imperio inca, una reconfiguración de las relaciones internacionales contemporáneas desde Yalta o Breton Woods, la debacle financiera del 2008, el porvenir del poder político-institucional global en un mundo multicéntrico, pluri e inter polar; etc. No se visualiza un escenario dominante claro, la imagen apocalíptica, nihilista y laica se conjuga con la visión milenarista del fin inminente y el arribo por segunda vez del Mesías. Las expectativas de la ilustración y el iluminismo conjugadas con la fe en la ciencia y el progreso de un futuro mejor, quedan deglutidas, por un lado, por las visiones más trágicas y cíclicas de las tradiciones religiosas. Por el otro, por los nuevos paradigmas articulados desde el caos, el desorden y la incertidumbre.

Analicemos someramente la economía frente a lo incierto. Veamos, por ejemplo, cómo ésta hace frente conceptualmente a lo inesperado, contingente y azaroso. Según Denis Kessler, los economistas se empezaron a interesar en la incertidumbre después de la segunda guerra mundial. Los trabajos y las tendencias anteriores eran articulados desde paradigmas deterministas, ligados a las concepciones científicas y filosóficas modernas, de raíz racionalista, empiristas y mecanicistas. En Este período post guerra, la ciencia económica pasa de ligar ciertas variables a otras desde una relación cierta y univoca, a utilizar los avances matemáticos, estadísticos y probabilísticos, para tratar formalmente lo incierto. Así el riesgo y lo incierto son en sí mismo, en la actualidad, una fuente de riqueza y de influencia en el mundo financiero. Si bien las respuestas en situaciones de riesgos dependen de las preferencias fundamentales de los individuos, la pregunta se presenta enorme: ¿Cómo explicar los comportamientos frente al riesgo y la incertidumbre? Los modelos matemáticos y las teorías de los juegos son una aproximación, si bien una norma se impone: los individuos no tienen el conocimiento y la información precisa del mundo, ni son capaces de hacer los cálculos infalibles y adecuados a cada situación donde reina la duda, acerca de que utilidad acordar a cada estado de mundo posible. Esto no invalida la aproximación estadística ni la

racionalidad de las elecciones en busca de maximizar el provecho personal y/o grupal. Es por esto que frente a la incertidumbre y la dificultad de los modelos deterministas, los modelos basados en la esperanza pragmática de *la utilidad* dominan actualmente en la economía y en las previsiones políticas, comerciales y financieras. Sin embargo lo económico y la suposición del *homo oeconomicus* con todas las herramientas matemáticas y estadísticas sofisticadas, parecen cerradas sobre ella misma y sus supuestos. La incertidumbre del mundo futuro, junto al hundimiento de las certitudes modernas de "progreso garantizado" (y la duda acerca de las posibilidades y potencia de la ciencia y la técnica a resolver los desafíos, problemas y beneficios tangibles) están en discusión disciplinar y de sentido existencial. Cuando el presidente Bush invade Irak, luego del atentado de las torres gemelas en el 2001, ¿crea presente y /o futuro, respondiendo a una interpretación del pasado y el sentido?

Incertidumbre y Verdad

Lo incierto tiene su historia, porque la "Verdad" se constituyó en diversas dimensiones y niveles, desde la antigüedad -egipcia, Hindú, china, Griega, Inca, etc.- como superación de la los dominios obscuros de lo "real". La ciencia moderna eurocentrada, como ya lo hemos señalado, ha sido determinista[593] dejando en el costado impresentable, la incertidumbre y descartando por irracional u obscurantista "lo maldito" bárbaro/salvaje, que retorna una y otra vez acechando las luces de la civilización y la racionalidad. Nuestros ancestros cazadores-recolectores (africanos, americanos, europeos) también se enfrentaron a la incertidumbre. Las comunidades aborígenes en América Latina le hicieron frente desde mitologías e imaginarios donde

[593] Laplace en 1773 creía fuertemente en las leyes deterministas del universo y de todos los seres. Según Morin (In Schnitman 1995: 425) para Laplace el mundo era una maquina determinista perfecta. Si bien Laplace "echó" a Dios del mundo, pero mantuvo la perfección atribuyéndosela al mundo, siendo el desorden una ilusión o ignorancia humana. La ciencia Europea de esta época fue fundante del credo determinista dejando de lado las perspectivas finalistas y metafísicas. Jean Jacques Duby, "Sciences : la fin du dérterminisme", In Magazine Littéraire n° 312, pags31-34, Francia.

pudieran responderse algunas cuestiones básicas y centrales para la sobrevivencia y adaptación.

El modelo de orden astronómico de Ptolomeo, que funciono más mil años, fue una respuesta convincente pero también estructurada en el error, según las correcciones y perspectivas de Copérnico y Kepler en el renacimiento. La modernidad nos reinstala creativamente en esta problemática, en las ciencias, la política y el arte. El pensamiento, ¿emite una tirada de dados? Si bien la frase es de Mallarmé y Einstein lo afirma[594], él mismo quería creer en que Dios no juega a los dados. Einstein, sin embargo relacionó y relativizó el orden y el desorden de la materia y del universo. Werner Heisenberg, desde el nacimiento de la física quántica, tira todo fundamento y delirio progresista-determinista de la física clásica por el suelo. Este paradigma sostenía a grandes rasgos que los átomos eran algo así como los "ladrillos" fundamentales de la realidad. Con su 'principio de incertidumbre', se vio que no era un "ladrillo" elemental, sino una complejidad constituida por 'partículas' en el limite de lo material y lo no-material (por la imposibilidad de observar sin perturbar y la imposibilidad de determinar la posición de 'onda' y 'partícula' al mismo tiempo. Solo hay, desde esta perspectiva, aproximaciones estadísticas).

En 1931 Goëdel prueba que en matemáticas hay teoremas no demostrables, que no podemos afirmar en consecuencia que la matemática no sea contradictoria. Es decir, la axiomatización tiene sus límites y lo incierto tiene un lugar privilegiado aún en las ciencias "exactas". Como el universo, el cambio de paradigmas desde Ptolomeo a Prigogine va perdiendo orden y ganando incertidumbre. Hoy podemos expresar, desde el discurso científico, que el universo no tiene centro ni orden privilegiado, ni un tiempo unívoco. El universo es a la vez, según Edgard Morin[595], *a-poli-multi-pluri-ex* –céntrico, diseminado, disperso.

Lo incierto nos obliga a complejizar nuestro conocer y nuestros valores con los que construíamos "el mapa del estar siendo en el territorio" (parafraseando a Bateson de "*El mapa no es el territorio*"). La ética y la ciencia, así, se unen en sus límites e implicancias mutuas. 'La complejidad', término utilizado y popularizado por Morin, deviene una moda paradigmática, sea para

[594] « *Toute pensée émet un coup de dés* » Así termina el célebre poema de Stéphane Mallarmé (1986 : 187) *Un coup de dés,* Grand Ecrivains, Francia.
[595] In Ibáñez 1998:108.

desamarrarse o para aproximarse a lo incierto y desconocido. 'Orden' y 'desorden' están, siguiendo el pensamiento de Morin, en la base de todas las interacciones y recursividades al interior de cualquier organización y con el contexto, que construye y sostiene sistemas. Es más, son condiciones a priori del sistema, las interacciones son inconcebibles sin desorden: el orden y la organización son imposibles sin interacciones. La complejidad es una perspectiva que introduce el 'caos' y el 'desorden', ensaya escapar tanto del nihilismo como del dogmatismo religioso (de las tradiciones del libro y del credo moderno mecanicista-positivista). Una complejidad que habría que alejar de una abstracción vacía y de de una nueva fe de saber- conocer-poder.

¿Cómo define Edgard Morin el término "Complejidad"? El "terror" moderno, desde el paradigma "arborescente"[596] de orden logo-eurocéntrico hacia el desorden y la incertidumbre, se entiende solo si se comprende la fe, la estructura y el contenido del pensamiento determinista-lineal-acumulativo del modernismo. Morin intenta borrar las falsas dualidades y las disyuntivas improductivas de la lógica binaria y formal, *o bien esto… o bien aquello…* por la conjunción creativa, por la paradoja que muestra el movimiento, la contradicción vital, el antagonismo instintivo-pulsional-libidinal de la lucha por la supervivencia en al que se nutre toda organización, que se hace sistema en relación con y en el contexto en el que está inserto. Parte y todo de un complejo sistémico interdependiente, interconectado recursivamente. Hay 'complejidad', según Morin, cuando hay dificultades lógicas (insuficiencia de la lógica deductiva) y empíricas (ejemplo en la microfísica quántica: la onda y el corpúsculo…). Nuestro universo es una dialógica de orden y desorden de hecho para estos nuevos paradigmas científicos, donde el '*desorden*' tiene un papel productor en el universo. Juntos, el orden y el desorden (el azar, el caos) producen las organizaciones del universo. La parte está en el todo y el todo en la parte, la idea de 'holograma' (por ejemplo: individuo y sociedad, cada uno se determina recursivamente) que se posiciona en la emergencia del pensamiento con tendencias holísticas. Punto de encuentro, análogo al Aleph de Borges, de 'los nuevos paradigmas científicos', tradiciones míticas prehispánicas y las

[596] Este pensamiento clásico, razonable y caduco para los autores de *Mil Mesetas*, nunca ha entendido la multiplicidad, ya que supone siempre, a priori, la "unidad central". Rizoma, en cuanto 'mapa' y no 'calco', en cuanto 'sistema-raicilla' (rizoma) y no 'árbol mundo' articularán el pensamiento sin obsesión con lo Uno ni un centro que lo articule, lo represente y lo refleje: ¡*haced rizoma y no raíz, no plantéis nunca!* (2008: 29).

"espiritualidades" -como espacio de búsqueda personalizada en occidente-.

Morin[597] une la reflexión acerca de la 'complejidad', los 'paradigmas' y el conocimiento (lógico[598] y empírico). Vemos lo que el paradigma nos permite ver y ocultamos/ignoramos lo que nos impide ver. Es decir, todo conocimiento es una traducción y una reconstrucción de lo que ya sabemos. Construimos la percepción del mundo con ayuda de su parte. Conocemos el mundo *CON* nuestro conocimiento, el 'orden' lo vemos con esta red de relaciones que hemos construido, es decir, el '*paradigma*'. La propuesta de Morin, desde Bateson, es que hay que construir un '*meta-punto de vista*' –sin duda limitado y frágil-, para conocer. Es necesario conocerse a sí mismo para conocer, y hacer la vuelta auto crítica-observable de sí mismo del observador-conceptor sobre sí mismo. No se puede vivir y reflexionar sin ideas generales sobre la naturaleza, el hombre, la sociedad. La ciencia moderna aporta conocimientos, y a la vez, está presa de su propia ceguera reduccionista y disyuntiva.

Ha comenzado, según Morin (1988, 1995, 1998) y toda una corriente filosófica y científica (Bohm, 1980; Ibáñez, 1998; Schnitman, 1995;), una revolución paradigmática, orientada a la 'complejidad'. Subyace en estos "nuevos paradigmas" según Bohm[599], la idea de globalidad indivisa y continua de la existencia, donde participan el cosmos y la conciencia. Suponen entonces una dialógica *orden-desorden,* conjeturando un cosmos autoorganizador "*..., no sólo la parte está en el todo, sino que también el todo está en la parte*[600]". El hombre pertenece al cosmos y al reino de lo viviente pero al desarrollar el reino de la cultura, los sobrepasa. En ese sentido, el hombre es *biofísico* y *metafísico*. Esa es *la "unidualidad compleja"* de la temática que propone Morin, a lo largo de los cuatro primeros volúmenes de *El Método*.

El *punto ciego* de las ciencias sociales eurocéntricas. *El*

[597] 1988; 1995: 421-446.

[598] En « Epistemología de la complejidad » (In Schnitman 1995: 422) escribe: *El problema lógico aparece cuando la lógica deductiva se muestra insuficiente para dar una prueba en un sistema de pensamiento y surgen contradicciones que devienen insuperables. Es lo que ha ocurrido, por ejemplo, en el campo de la microfísica.* (Cuando Niels Boohr aceptó la paradoja y complementariedad entre onda y corpúsculo)

[599] 1980: 99.

[600] Morin, In Schnitman, 1995: 422/3.

***brujo/chamán como sujeto de* 'la forme duelle'.**

La ciencias sociales y la filosofía latinoamericana críticas al eurocentrismo, no han unido aún la crítica al paradigma 'moderno' con los 'nuevos paradigmas'. Lo cierto es que se avanza sostenidamente en el estudio y mapeo de la actividad neuronal del cerebro, pero subsisten los interrogantes cada vez más complejos acerca de la experiencia subjetiva de la conciencia abierta desde Einstein y la física quántica. El puente o "entre medio" de los dos paradigmas científicos han intentado desmarcarse, a su modo, de los resabios eurocéntricos coloniales de la filosofía europea, sin pasar a un momento positivo. Enrique Dussel, como lo hemos señalado, es la excepción filosófica más significativa y desarrollada en la región latinoamericana. Tampoco, las ciencias y la filosofía de la región han rastreado positivamente en antecedentes heurísticos disponibles, como las estrategias cognitivas no dogmáticas de los intelectuales, investigadores y negociadores de las comunidades autóctonas prehispánicas: *los brujos/curanderos/chamanes*. Estos indicios y sugerencias, desde los nuevos paradigmas y la crítica filosófica latinoamericana ya están a "la mano". Resta, en sentido de estrategia heurística-cognitiva, conjugarlos, desarrollarlos y explorarlos creativamente.

Es manifiesto para Edgard Morin los límites de la inteligencia, el pensamiento y la conciencia. Señala, en concordancia con lo que venimos sosteniendo, los límites del reduccionismo disyuntivo y de la soberbia de todo *socio-centrismo*. En este estudio nos hemos dedicado al "*punto ciego"* de las ciencias sociales, el 'eurocentrismo'. El camino intelectual, para muchos críticos al *paradigma de la modernidad* (en la versión FL y nuevos paradigmas científicos), es el de reconocer -como ya lo hemos sugerido-, la incertidumbre y la complejidad, negando la pseudo objetividad altanera de la racionalidad y sus privilegiados enunciadores. La superación del pensamiento eurocéntrico, como necesidad y deber heurístico y epistémico está instalado en los diversos lenguajes de algunos especialistas, académicos y técnicos de todo el globo (Wallerstein; Dussel; Mignolo Descola[601]). Sin embargo, el relato se completa

[601] Para P. Descola, su obra intelectual tiene objetivos que van más allá de las tópicas científicas modernas-eurocentradas. Le pregunta el periodista: *Y a-t-il dès lors des alternatives à ce concept de culture ?*, y responde Descola: "*Je m'efforce de dépasser ce dualisme entre nature et culture au sein duquel nous sommes plongés. Pour y échapper, il faut imaginer une façon pour les collectifs à la fois*

con la visión doblemente crítica, donde la mayoría, en última instancia, corre el riesgo de estar fortaleciendo aquello que desean hacer "estallar" conceptualmente.

"Dios" parece seguir estando en la omnipotencia de saber total y objetivo de la ciencia moderna: lo que se le quita a Dios se lo transfirieren generalmente a la *ciencia –técnica- capital,* que todo lo puede y autorregula de manera equilibrada y "naturalmente". Caricatura de una religión extraña y devota... Sin embargo, como ya se sabe, la ceguera o *punto ciego* propio podría ser el sepulturero de quien se cree eterno, como los imperios o los actores montados en el éxito provisorio, pareciendo olvidar que en la vida como proceso, todo lo que nace se transforma y generalmente…muere..., como transcurso irreversible y devenir inevitable.

Cambiar de 'paradigma'' no es una cuestión de voluntad personal, sino más bien es una condición de posibilidad escasamente elegida. Es la imposición de un contexto que manifiesta la época, la totalidad bio-antropo-cósmica de las condiciones de inserción y comprensión de un acontecimiento-evento. La relación y división artificial que demarca fronteras bipolares entre 'sujeto - objeto' del '*paradigma' moderno y newtoniano* muta hacia uno *relativista y/o quántico* que no sostiene una "realidad" dividida ni previsible: ésta parece ser la tendencia actual, ecléctica y ambigua. Tendencia que reafirma que las circunstancias participativas en las que observamos el mundo no tiene fronteras, propiciando así la construcción y creación de nuevas "realidades", atrayendo e influyendo posibilidades en la que interviene la voluntad del "actor". Entonces si esas tendencias son ciertas y positivas, las condiciones de posibilidad del entendimiento kantiano referido al tiempo, cambian bruscamente las preguntas y los problemas. La estrategia del 'brujo/chamán', '*la filosofía del desorden'* como le llama Bertrand Hell, se rebela una excelente metáfora formal para comenzar la búsqueda, sin dogmas de disyunción y reducción adentro-afuera, asumiendo la construcción y participación de eso en lo que actuamos y que deseamos aproximarnos conscientemente, otorgándole un sentido con la interacción e interdependencia al conocer y la inteligencia individual. Son las

---

humains et non humains de construire ensemble des destinées, des projets. Lévi-Strauss insistait beaucoup sur le fait que c'est dans le rapport aux animaux et aux plantes que se construit l'humanité. C'est dans ces systèmes d'interaction qu'on peut concevoir une façon nouvelle d'appréhender la vie sociale ». Diario *Le Monde, 04/11/09 «* Quand Lévi-Strauss dénonçait l'utilisation politique de l'identité nationale », Francia.

indicaciones e hipótesis generales simbólicas -que ampliaremos en el próximo capítulo-, sugestivas e interactivas, nunca recetas (lógica/ normativamente reductoras y disyuntoras) que develan leyes generales inmutables.

Siguiendo la dispersión de los capítulos anteriores (2.2 y 3.5), que ensayan desde los nuevos paradigmas científicos aproximarse y articular filosóficamente preguntas y posibilidades, que aludan a otros 'planos de inmanencia' y 'dispositivos de tanteo', nos incita a mirar esta ráfaga de temáticas. Ráfaga que falta, evidentemente, integrarlas en un nuevo plano o síntesis filosófica:

- *La univocidad del ser múltiple es una paradoja, que mueve a salir del petrificante "Ser Uno inmutable", ya que,* según Baudrillard *la dualidad de 'la réalité intégral' y 'la forme duelle' es indefectible*[602]*.* Si la mundialización económica, técnica y mental tienden hacia la "unidad", este proceso debe operar una simplificación que, entre otras consecuencias, alimentan las neurosis características del malestar cultural y las metafísicas que "deben" ser abandonadas. Imperativo que en realidad es una incitación, para superar los límites y obstáculos eurocentrados de la filosofía moderna. La tradición heracliteana se presenta, una vez más desde la perspectiva del devenir, como condición del Ser.
- *El trazado de nuevos mapas o cartografías en Mil Mesetas, de Deleuze y Guattari*, como ya lo hemos señalado, es la formulación y sugerencia creativa e innovadora que aborda *la filosofía como creación de conceptos* (la más apropiada a lo que ensayamos sostener, a pesar de la dificultad de apropiación del abecedario o código conceptual).
- *Los "nuevos paradigmas" surgen a la discusión previos al arribo de la crítica al eurocentrismo, por la filosofía de la liberación y la crítica a la modernidad, abierta por Dussel, Habermas y Lyotard.* La conformación de nuevas preguntas y estrategias categoriales-paradigmáticas de la ciencia, particularmente en la física por Bohm, Prygogine, Capra, etc., es anterior y paralela, con tibios acercamientos y vinculaciones. "Nuevos" paradigmas es en realidad, materia de discusión, ya que hay una aproximación sistémico-cibernética a estas novedades o creación de otras problemáticas y perspectivas, desde hace más de medio siglo.

---

[602] 2004: 159

- *La crítica al capitalismo no puede prescindir de la crítica a la ideología del iluminismo*. La religión que profesa devoción al capital y fe en el progreso, la ciencia y la industria para estar en una "sociedad de abundancia", está tan resquebrajada como el nacional catolicismo, el comunismo estalinista y la mano invisible-liberal que armoniza y equilibra el mercado. La manera más adecuada de resistir a la pretendida universalidad de lo global, a los criterios consensuados y a las articulaciones hegemónicas mundializadas, sería la singularidad. Más singular es una acción-evento-acontecimiento más noticia se vuelve en la homogeneidad. La diferencia consolida lo idéntico-homogéneo, lo justifica en su repetición y copia. La singularidad de romper certezas y recetas, escapa a la tranquilidad requerida por el pensamiento moderno eurocéntrico. Es por eso que pensadores como Deleuze pueden ser moda filosófica, pero no digeridos completamente por la academia. Hay una cuestión evidente y paradójica con aquel que se sale de la norma comunitaria: ¡mazamorra real y virtual!, o elevación a la categoría de genio…
- *Los trazos de 'la epistemologías otras' que empiezan a delinearse, aislados y dispersos, a-céntricos y transversales*:

1. *Se pierden todos los "centros"*, análoga a la idea de Sousa santos acerca del barroco: la pérdida de todo privilegio del centro. Desde Nietzsche, pensamos en la puesta entre paréntesis de la idea de "verdad", "realidad" y "objetividad", relocalizadas en 'el perspectivismo'.
2. *Paradigmas de la ciencia que dejan el 'orden' (soberano y centralizado) y la racionalidad (Logos) por el azar, el desorden, la aleatoriedad y el caos como principios dinamizadores de la creatividad en acto, productiva de su futuro, lo siendo que será*. Dionisios que pasa a primer plano y Apolo que sin dejar el cetro, cede lugar a su compañero del Olimpo, el extranjero impresentable, al igual que sus amigos y festivales que hacen espectáculos obscenos…
3. *Movimientos sociales que salen de la forma y etiquetas clásica moderna del industrialismo desarrollista. Por ejemplo, la reconfiguración permanente del movimiento altermundialista sin centro, con acuerdos esporádicos y operativos puntualmente*. (En marzo del 2009 en Europa, por ejemplo, hubo manifestaciones en varias capitales en referencia al encuentro en Londres del G 20. Las consignas y demandas fueron si bien heterogéneas,

a la vez articuladas conceptualmente y articulantes de los movimientos sociales participantes: regularización del capital, retiro de Afganistán e Irak, y mayores inversiones para una economía "verde". Es decir, límites a la voracidad del capital, paz y responsabilidad ambiental e intergeneracional.)

4. *El proyecto moderno-colonial declina y se fragmenta, parece ser evidente que hay una multiplicación y diversificación de proyectos de toda índole.* Por esto, es difícil o casi imposible encasillar todo en la palabra "moderno". Las luchas identitarias, decoloniales, ecologistas, antimundialización, regionales, de género… son parte de esto "nuevo", que son respuestas político-culturales a y en un contexto sociohistórico. Se acompañan con una adecuación organizativa acoplada a los contextos, que no implica claridad conceptual y tendencias a seguir o producir. Son, la mayorías de las veces, reacciones contra las acciones y decisiones de quienes detentan poder coactivo y económico.

5. *Esto suma incertidumbre y evidencia la pobreza, anemia e incapacidad prospectiva del paradigma moderno-eurocéntrico a describir, definir, explicar y predecir tendencias/ acontecimientos, para anticiparse a posibles 'futuros'.* La *prospectiva* reclama imaginación, 'utopística' entusiasmada y autenticidad rigurosa, es decir pensamiento lateral, creativo, no lineal ni limitado sólo a lo racional-causal.

En conclusión, pensar y delinear futuribles (futuros posibles) es una acción al igual que el ámbito de sanación chamánica sobre el presente: el futuro retro-actúa sobre el pasado que se presenta en tanto que evento actual. La virtualidad de los mundos posibles es una perspectiva y dato que se actualiza en lo existente. Hay un hiato o una cierta equivalencia y analogía que marca nuestra ignorancia entre la temporalidad no reversible (donde la separación sujeto - objeto no cabe onto-lógicamente en términos dualistas) y la prospectiva de *lo siendo,* que el brujo trata de salvar (no siempre con éxito, evidentemente...).

Médicos y brujos /chamanes. *Dos estrategias cognitivas y axiomáticas a priori.*

Ya hemos visto en 2.2, apartado 7, una primera aproximación de las diferencias de las dos estrategias cognitivas. El 'médico' y el 'brujo/chamán' saben que cualquiera sea la acción o prescripción recreará o tendrá consecuencias retroactivas, que modificarán el individuo y el contexto donde se inscriben las acciones locales y próximas. La geometría espacio-temporal y la semántica que contienen y ligan los acontecimientos y las recreaciones mentales, en tanto topografía de los mapas trazados para crear e interpretar el territorio, será el sentido en acto para cualquiera de los personajes conceptuales (médico o brujo/chamán). La representación es una penetración, una encarnación de sentido en el cuerpo. Es a la vez la fusión mística, que puede permitir o prohibir el lenguaje, en el contexto particularizado de la lengua y la cultura.

Veamos nuevamente las analogías, la comparación y la discusión epistemológica que subyace, por ejemplo, en las concepciones ligadas a la salud y la armonía bio-psíquica entre de dos '*personajes conceptuales',* ligados ejemplarmente al tipo de práctica y supuestos a prior. Por un lado, "*el médico"* clásico y ortodoxo del saber positivista eurocentrado de nuestras sociedades occidentales. Por el otro, *"el brujo/chamán",* como forma o arquetipo general (sin especificar época y cultura). Evidentemente son dos estrategias de conocimiento -de observación, de razonamiento y de imaginación-, que parten de axiomas y teoremas indemostrables. Pero que generan líneas y cursos de acción con visiones, consecuencias e impactos diferentes. El trazado de mapas sobre el territorio espiritual-animista para uno, material-naturalista para el otro, comienzan con distinciones y trazados de diferencias que generan descripciones, temporalidades, causalidades y enunciados diferenciados e inconmensurables epistemológicamente entre sí.

La linealidad secuencial (naturalista) del médico y la mirada holística interdependiente (animista, analógica) del brujo/curandero generan descripciones y causalidades, implicando con sus pacientes valores como el respeto. También forjan emociones, como la alegría, el temor o el rechazo. Desde cada uno de los lados, la capacidad de empatía, de emocionarse ante el

espectáculo y misterio de lo viviente, desconectan en las causalidades. Operatividad, manipulación y control desde la voluntad individual del médico, o interdependencia y recursividad negociadora de la acción desde el brujo/chamán/curandero/sanador. Las causalidades y las consecuencias son controladas hasta un limitado estadio, hay opciones antagónicas y contradictorias, de difícil articulación. La idea de "control" es sujetada desde el miedo a lo desconocido, lo "inédito" que está afuera de la racionalidad y subjetividad en uno como en otro personaje.

La estrategia de abordaje de lo desconocido es lo que caracteriza cada particularidad y los supuestos estructurales del universo: orden, desorden, caos, indeterminación, tiempos cíclicos, irreversibilidad temporal, etc. La perspectiva cosmológica y ontológica (moderna, naturalista, eurocéntrica), de temporalidad y linealidad reversible, con efectos y consecuencias progresivos/acumulativos, es casi irreductible con la perspectiva holista -característica de los nuevos paradigmas y del imaginario del brujo-. La irreversibilidad de ciertos procesos ("la flecha del tiempo"), incita a pensar de otro modo la singularidad, en la multiplicidad interdependiente, única y plural.

'El meta punto de vista', o la creación del lugar en común para el dialogo

Las perspectivas holísticas cibernéticas y sistémicas, rescatan estas dos vertientes de pensamiento y perspectivas metodológicas: el método científico causal y el holismo de las tradiciones orientales y no occidentales. Para evitar el relativismo y el etnocentrismo, pueden llevar la creatividad, el mestizaje y la hibridación de imaginarios históricos y dispares, desde la idea de construcción de un '*meta-punto de vista'.* Así encuentran preguntas y lugares comunes, que hacen dialogar los valores y la inter/multi/trans culturalidad en sus diferencias universales y en la universalidad de la diferencia, más bien complementarias y sinérgicas. Pensar sistemas totales, desde la aceptación del límite del pensamiento y conocimiento humano, permite "enganchar" las

representaciones, sin darle el abusivo y vengativo centro a un Dios juez y parte, condenador y policial.

Las neurociencias distinguen la 'conciencia' del pensamiento y la inteligencia. Considerándola la experiencia que nos permite percibir el estado del cerebro, la 'conciencia' suele ser interpretada en la filosofía de la religiones como una comunión con lo numinoso (o vacuidad, si aceptamos otras perspectivas no cristianas, ni materialistas/modernas/eurocentradas). 'Conciencia' que posee el límite en relación a la experiencia individual "fusional" intransferible y escasamente comunicable, y por otro lado la ambigüedad en la que se diluye en un "todo" absoluto, sea inmanente o trascendente. Las dudas cartesianas acerca de la veracidad de emociones, sensaciones, representaciones y pensamientos, pueden ser necesarias como control epistemológico, en tanto no sean tribunal indeseado –no solicitado por los participantes del juego a encontrar el tesoro subjetivo de lo real-objetivo-. Negociar con lo desconocido, salirse de los contextos conocidos y trazar nuevas distinciones haciendo un mapa nuevo de un territorio a priori inasible, como lo han propuesto los filósofos y artistas creativos del siglo XX, es el camino que se abre en los 'nuevos paradigmas' crípticos al mecanicismo causal newtoniano-cartesiano.

Se trata, idealmente en todo caso, de hacer converger y conjugar la dialógica que nos imponen los dos hemisferios del cerebro (izquierdo y derecho, que remiten a la racionalidad y el simbolismo; la lógica y la intuición; la distinción y la conjunción). El arte es precisamente el ensayo de manejar una técnica y otorgar la apertura de la conjunción entre lo material y la propuesta de sentido en la relación e interdependencia. Creación pura y restablecimiento de un todo que es más que la suma de las partes. Ligar, juntar, mezclar separando ordenadamente el caos que sustenta, caotizando el orden en la transformación y devenir de la dialógica orden-desorden.

El desarreglo y la naturalidad del desorden

Analicemos someramente las estrategias de los conocimientos de los brujos/chamanes con el desarreglo y la naturalidad del desorden, entrando así en la zona de penumbra, cabalgan entre el fenómeno y el noúmeno.

Aceptemos momentáneamente que creen poseer –materia de discusión, evidentemente- un acceso y una experiencia directa del sentido que construye y viste el mundo, una intuición del "orden implicado" que permite inscribir en sus mapas mentales, gracias a esta totalidad autónoma independiente el "orden explícito" de los acontecimientos y "cosas" particulares. Una suerte de 'participación mística', o integración de la esfera consciente e inconsciente da la unidad intuitiva de la diversidad fenoménica. Una ampliación energética y consciente que se manifiesta por el placer del conocimiento, la contemplación y la incertidumbre cuasi caótica, que registran la percepción, la sensación y el entendimiento. Hay una implicación y adherencia entre nuestra estructura de pensamiento y "el mundo", que en realidad es siempre *el mundo + el conocimiento que yo tengo de él*, ya que "*la cosa en sí*" es incognoscible e inabordable, como pensaba Kant. O Gregory Bateson, para quien sólo trazamos mapas de un territorio que nos permite actuar en él, creyendo conocerlo objetivamente…

Surge así -si aceptamos esta posibilidad de la intuición como experiencia directa- la relación de mediador y comerciante, una suerte del arquetipo hermetista (Hermes, Mercurio, Thot), que no ignora Eros y Dionisios. La trinidad del brujo/chamán sería Hermes, Eros y Dionisios, análoga al politeísmo griego como modelo de mesurar simbólicamente el cosmos y particularmente, un tipo de práctica e intervención como estrategia epistémica y cognitiva de estirar o ampliar la percepción y las posibilidades de la acción e intervención humana con la vida. Los científicos contemporáneos estarían de acuerdo que es posible ampliar '*la banda media de la percepción humana',* es decir que puede agrandarse y estirarse lo real percibido-vivido (Morin, 1988: 235). De ahí la negociación incomprensible, para la racionalidad eurocéntrica (positivista, técnica, instrumental), de los brujos con "las fuerzas invisibles". *Incomprensible* porque la estrategia "naturalista"-positivista moderna está enfocada en los fenómenos repetibles, mesurables y justificados argumentativamente, que lleva a negar lo que sale de su percepción ordinaria de la manipulación, medida, control y verificación. Es decir, los efectos se convierten en causas, sus temores a la superstición y el charlatanismo pasan a ser un resguardo y a la vez un obstáculo epistemológico axiomático, que aún sostiene, por regla general, el imaginario dominante de la ciencia occidental. El peligro es

entonces ignorar la recursividad sistémica de los fenómenos, acontecimientos y valores de *sobre-estimación de sí* (etnocentrismo), de *control* y *poder* sobre la "materia" y las relaciones humanas.

La superación filosófica, las fuentes, los ríos y los puentes entre conocimiento, saberes localizados y prácticas antiguas con la modernidad occidental eurocéntrica planteada en el siglo XX, ha sido formulada en cuatro fuentes: una parte por Jung (desde el psicoanálisis y la religión), Bateson (desde la cibernética, el saber oriental y la ciencia occidental), David Bohm (desde la física Quántica) y Gilles Deleuze (desde la tradición filosófica francesa y la creatividad conceptual). Nuestros pensadores propuestos en el corpus acompañan con sus aportes: Dussel (2002) y su crítica a la alteridad; Leff y Latouche desde la crítica de la ecología política; Rancière, Grosfoguel y Mignolo desde la filosofía crítica.

4.3 Prospectiva y retroproyectiva filosóficas.

El recuerdo o la anticipación son formas de conocer y actuar en el presente para la subjetividad destinada a salirse afuera de ella misma, según la trilogía fenomenológica y existencial franco-alemana, muy influyente filosóficamente en el siglo pasado (Heidegger, Sartre, Meleau-Ponty). La representación mental como analogía de lo real, ó el pensamiento e imagen como ritmo, nota y co-autoria de la sinfonía: dos perspectivas de acción, interpretación e interacción, tal vez irreductibles. Exterioridad o inmanencia inevitable, dos onto-lógicas que permiten preguntas y posibilidades heurísticas, de sentido correspondientes diferenciadas. La relación entre conciencia y creatividad puede convertirse desde la perspectiva naturalista en analogía de las prioridades inútiles e improductivas.

Occidente en sentido general, desde Sócrates, Aristóteles, San Pablo, Santo Tomás y el nacimiento de la ciencia renacentista y moderna, ha desconfiado siempre filosóficamente y teológicamente de *la imagen* y *la imaginación*[603]. En los bordes del pensamiento occidental y previo al ingreso de

[603] Durand, 1994.

las religiones del libro en Europa y América Latina, la axiología se desdibuja y la taxonomía de soñar despierto o despertar soñando (como dualidad constitutiva de la unidad contradictoria, paradójica, antagónica y complementaria del devenir unívoco), se propone como una multiplicidad compleja sistémica conectada, diferenciada e inter-dependiente. Es el límite lógico, ético, metafísico, epistémico del racionalismo logo-eurocéntrico y de la valoración de los criterios morales (axiología) del Dios bíblico sin rostro, sexo, localización y nombre, que estalla y se abre al politeísmo multi-perspectivista que propicia la imagen. ¿Es casualidad que asistamos a la explosión multiplicada exponencialmente del uso de las TIC, nivelando la galaxia Gutemberg como un componente más del imaginario planetario, que tiende masivamente a la imagen y renueva la imaginación -aunque ligado al consumo de valores impuestos-?

En este punto, empiezan a conformar el espacio que debería echar luz en el cruce de caminos del eurocentrismo hegemónico y los imaginarios subalternos que han sobrevivido en el mestizaje y la hibridación cultural. La síntesis dialéctica que debería esquematizar el recorrido de la conformación de los nuevos paradigmas mentales, se van dando en la cultura latinoamericana particularmente, influenciada por la mundialización económica y el pensamiento único del 'sistema mundo' actual. El personaje conceptual elegido es quien debería ayudarnos, como figura y recurso heurístico, a abordar este espacio obscuro para quien quiere pensar, visualizar y anticipar tardíamente la novedad para nada nueva, sino velada al imaginario eurocéntrico.

La deconstrucción, metamorfosis y rearticulación de los imaginarios es una actividad que lentamente se desarrolla en el espacio de la cultura y las instituciones educativas. El consumo hilvana los sentidos y la conflictividad social ensaya desatar los nudos que bloquean el libre transito a 'epistemologías otras', que tiren por la borda los restos coloniales y brutales del sistema mundo depredador y nihilista, sin retornar al obscurantismo revelado. El malestar se manifiesta y enturbia a ritmo más acelerado que el recalentamiento del planeta. Las representaciones y los conocimientos que la sociedad humana tiene de ella misma, de su historia y su devenir, se acomoda cibernéticamente con mapas que se abren a preguntas que hacen redibujar el territorio. La institución imaginaria de la sociedad percibe y da cuenta de algún modo de los tsunamis

que la acosan, los ciclones que la convierten en New Orleans sin posibilidad de resistencia. Si la 'noosfera' o 'semiósfera' viene cambiando como el clima, la filosofía podría interpretar-ensayar el proceso diacrónica y sincrónicamente.

¿Ilusión de absoluto? ¿Qué posibilita el lenguaje? ¿Contacto, fusión, posesión, sumisión? Lenguaje, representación mental, iconos, tótems, ¿qué relación con lo "real"?, ¿Es "lo real" mismo? *El brujo* no se lo cuestiona, encanta, embruja, conjura, invoca, mercadea. Voluntad de poder de negociación con resultado incierto. La duda innombrable es trans-real, no hay una cosificación primitiva, una materialización naif del científico-positivista del siglo XIX, ni de un empirista del siglo XX. Fusión-posesión respetuosa de igual a igual: sólo hay relación sujeto-sujeto. La "cosa" o "objeto" son ideas que banalizan la guerra y el comercio, no permiten la profanación de lo (pseudo) sagrado (impune de un poder que no le corresponde). Lo sagrado debe ser profanado en la comunicación y negocio por *el brujo-chamán Hermes* y disponerlo en la mediación, acompañado con tambores por Dionisos y una banda de impresentables sátiros, furias y Ménades. Doble pecado institucional con la iglesia vaticana y la academia oficial eurocentrada.

Relación inmanente, rizomática, entre iguales: ni de subordinación ni de exterioridad, solo de implicancia mutua, de poesía compartida, de autor colectivo, de actor rotativo, de roles intercambiables. Las palabras se estrellan en el silencio y la imagen se mira a sí misma detrás del espejo y se representa posando y fingiendo ser más de lo que singularmente es, nada, vacío, ilusión que se actualiza en el concierto, en la polifonía orquestal. Escuchar, hablar y ser el viento que envuelve el árbol otro que yo, el mismo. Escuchar la música que no ejecuto que es mía y me posee, se evade y se pierde en ningún lugar, en todos, que nos contiene sin coordenadas kantianas de espacio y tiempo. La evidencia es desconcertante: no hay quien canta, hay público y cantante, habla y canta una lengua que no es propia, siendo la polifonía que toma prestada una voz, una boca, un intento de existir y la ilusión de representarse a si misma en la emoción y sensación de comprender la intuición de su desaparición, en algo que lo despersonaliza, lo transubstancializa, lo esconde y totaliza. Paradoja que desgarra integrando, constituye la comunidad con algo que soy Yo sin serlo cabalmente.

Paradoja que puede costar la vida y el prestigio de alguien valiente, desaparecer como una pisada en la playa, al romper las olas. No hay promesa de eternidad, solo aquí y ahora. No hay promesa de salvación, tan solo de una restauración amistosa perecedera, contingente e incierta. Un gran negocio de las aseguradoras que venden ilusión, que no podrán tener la promesa de ofrecer un mundo seguro y previsible. Algo-alguien-nada que propone una afirmación danzante, muda, que sostiene sin ser siendo lo mismo, que no puedo asir en el pensamiento, solo en la emoción intuitiva de lo efímero, un ensayo de poema. Un músico que encuentra instrumentos en cada inspiración y públicos en cada expiración, la danza se convoca y desarrolla entre medio... El trance y el éxtasis, ¿formas supremas de acceso a lo que la palabra deforma y oculta?

Lo cierto es que la hegemonía positivista eurocéntrica en las ciencias sociales, en tanto estrategia heurística de construcción y producción de objetos paradigmáticos de investigación, ha sido desplazada a (o al menos sospechada de) lo políticamente incorrecto. Levi Strauss, Vermant, Derrida, Durand, Mafessoli, Descola entre otros, en el corazón institucional del positivismo, han desmontado la idea de Lévy-Brühl que atribuía a los primitivos la denominación despectiva de pensamiento "primitivo" prelógico e inferior al adulto blanco civilizado. Pero hay otra consideración mayor, esto es *la crítica al imaginario iconoclasta de la ciencia como maestra de la Verdad*[604], que funda los valores hegemónicos eurocéntricos del "monoteísmo" cientificista.

El despojo de los axiomas eurocéntricos, no la destrucción de los mismos, utilizando la metáfora deleuziana de *la teoría como caja de herramientas*, es lo que permite abrir camino hacia lo velado y prohibido, lo que hay que profanar. Sospechando de lo "real" al presenciar su implosión, creando nuevos mapas para caminar descubriendo el territorio, para abrir y construir caminos a "epistemologías otras", como clama Grosfoguel. Epistemologías *otras* que no se articularán complejamente por el rechazo de lo europeo, sino por el conocimiento de la viabilidad y adecuación de nuestros propósitos, la incorporación positiva, crítica y la hibridación epistémica sin centro/acéntrica, policéntrica, compleja y local en su universalismo.

[604] Durand, 1994; Mafessoli, 2000

El ejemplo del candomblé, heredado de esclavos africanos en Brasil, es ilustrativo como figura, en el arte de la negociación, la subversión[605] y la inclusión del desorden y la posibilidad de reestablecer el orden inestable del presente cotidiano, dicho de otro modo, da un principio que pone en orden la realidad, y a la vez, permite trascenderlo y superarlo [606]. Lo mismo vale para los cultos animistas de las comunidades amazónicas y el rol del "brujo-chamán" con los rituales comunitarios e iniciáticos de Yagé o Ayahuasca[607], donde la negociación por la mediación y negociación activa del Brujo es esencial a la actividad (Feriçla; Hell; Perkins; Descola).

En cierto sentido, el descentramiento de la filosofía de la modernidad encuentra posibilidades constructivistas en lo aparentemente ya superado por su episteme, acerca del conocimiento como la representación de un mundo externo ontológico. Una suerte de retorno transfigurado que excluye y prescinde de esta idea de conocimiento, tomando formas sin copiar y descontextualizar, sino más bien adaptando y subsumiendo/adecuando las enseñanzas al contexto valorado e interiorizado como propio, particular y local.

Mirar hipotético y sin predicción

La modernidad genera un pathos de incompletud y sufrimiento, como complemento de las promesas filosóficas clásicas de la razón, del progreso y del desarrollo lineal acumulativo hacia el orden. La relación entre las formas

---

[605] El "mestizaje" del que habla Gruzinsky o la "hibridez" de García Canclini deben ser puestas en consideración, en el sentido en que en el Camdomblé como practica de sectores subalternos, más que mestizaje podría hablarse, según Grosfoguel (2009: 22) "estrategias de complicidad subversiva", de pensamiento fronterizo que buscan en realidad la sobrevivencia y resistir en una relación asimétrica, y desigual característica del periodo colonialista eurocéntrico.

[606] Le Queau, 2000; Bastide (1956), *Le camdomblé de Bahia, rite nagô*, Mouton, Francia.

[607] Sébastien Baud (2008), en el artículo « L'ingestion d'*ayahuasca* parmi les populations indigènes et métisses de l'actuel Pérou. Une définition du chamanisme amazonien » de la revista *Ethnografiques* n° 15 resume su artículo presentando esta mezcla de dos plantas : « *Connue au Pérou sous le nom d'ayahuasca, Banisteriopsis caapi est une liane qui, bue en décoction, est émétique et laxative. Associée à d'autres plantes, elle est un inhibiteur de monoamine oxydase (IMAO), c'est-à-dire qu'elle favorise le passage hémato-encéphalique du DMT et autres alcaloïdes hallucinogènes présents dans ces dernières. Voilà ce qu'en disent les pharmacologues. Banisteriopsis caapi jouerait donc un rôle secondaire lors de l'ivresse hallucinogène induite par l'absorption du breuvage parmi les populations amérindiennes et métisses de l'Ouest amazonien. Pourquoi alors le breuvage est-il communément appelé du nom de cette liane ? La réponse nous vient du discours indigène. Celui-ci affirme en effet que l'ayahuasca est ingérée avant tout pour ses propriétés purgatives : elle est una planta maestra, une plante qui enseigne. Purgative et fortifiante, elle est de fait médiatrice entre l'homme et le monde-autre. Autrement dit, elle aide à l'introduction dans le corps de l'apprenti chaman d'un principe spirituel, à l'origine des visions.* »

instituidas y la experiencia vivida evidencia a la vez un consenso y un desfase, que hace el relato de la inadecuación que sostiene la paradoja dinámica de la tragedia moderna. La lógica de la individuación conlleva su mutilación, esta separación parece ser la estructura, que Touraine traduce como el divorcio entre el '*mundo instrumental*' y el '*mundo de la subjetivación*', el grito del individuo (y los movimientos sociales se comprenden desde esta lógica) asfixiado por el sistema. ¿Qué dosis de desorden puede aceptar e integrar el paradigma moderno? Si este paradigma está tan cuestionado es, posiblemente, porque no puede adjuntar homeopáticamente dosis correspondientes, sin conflictos que la desgarren. Esta es nuestra crítica a la filosofía de la modernidad y a su forma cultural etnocéntrica correspondiente, que denominamos eurocentrismo (capítulo III).

La dialéctica que sostienen Dussel, Leff, Durand, Mafessoli, Touraine es el desgarro entre la desposesión y la de-subjetivación de la existencia del individuo (separación también entre Si mismo y el Otro, -temas estructurantes del pensamiento de Hegel, Sartre, Lévinas, Ricoeur, Dussel-). En consecuencia, el deseo de reunificación e reintegración –para muchos imposibles, irremediable, irreversible-, fue una respuesta histórica, asumiendo el principio de realidad moderno y de la modernidad misma, en todas sus tradiciones (iluminista, liberal, marxista). Como venimos señalando desde el prólogo, genera preguntas valorativas en el presente, referidas a si es necesaria otra ruptura epistémica o alquimización política, que transforme el plomo en oro, o simplemente, que el deseo se adecue desde otro encuadre más bien rizomórfico, a la pretensión de los actores y movimientos en el presente. Sobre todo con los anhelos y deseos del imaginario que demanda reflexionar, experimentar y crear nuevas posibilidades utópicas, cambios y síntesis 'transmodernas', sin saber bien la dirección que tomarán idealmente la totalización y trascendencia como horizonte complejo de sentido, que incluye el azar y la incertidumbre donde se inscriben las acciones. Solo es posible en estos contextos donde *la forme duelle* equilibra caotizando la réalité intégrale, una aproximación tendencial y prospectiva, la profecía y el determinismo mecanicista–racional ocupan la segunda fila de los invitados de honor a la representación y paradoja del hiato que todo lo llena. La religión

institucionalizada, los partidos políticos, las formas de Estados-Nación, formas que canalizaban y contenían los deseos de individuos y colectivos de personas, las representaciones e imaginarios en otras décadas y siglos, están en mutación y recreación de sentido permanente, "misión imposible" que no se autodestruye en cinco segundos por decretarle su fin...

Mirar hipotéticamente y sin predicción el futuro, se presenta como criterio y valor que dona sentido al presente, reactualizando y mutando el sentido del pasado. Occidente, en sentido amplio, va buscando y ensayando abrir prospectivamente sus horizontes y límites en la alteridad, particularmente en los imaginarios de Oriente y en lo exótico de otras tradiciones culturales[608], la búsqueda de alternativas (en mitologías y filosofías de vida tales como el Hinduismo y el Budismo, en prácticas corporales como el yoga, el Tai-chi, la meditación, el Reiki, etc.). Lentamente dentro del imaginario alternativo que va abriéndose a principios del tercer milenio (altermundialismo, *new age*, revalorizaciones etno-culturales, ecologismo, movimientos de género, grupos de interés específicos, impacto de las redes tecnologías como redes sociales, entre otros), acompañado por la percepción trágica del recalentamiento del planeta, el agotamiento de los recursos no renovables y la percepción de las crisis y colapsos financieros irreversibles del capital del sistema financiero mundial, hace preveer un terreno de rearticulación de imaginarios y prácticas, que chocan ya con las formas modernas de Estado Nación. También con un 'capitalismo' que se revela en su configuración actual un problema para la sociedad de mercado pacífica, y en concordancia, un riesgo para la continuidad de la biodiversidad de especies y culturas humanas.

En síntesis, la lógica binaria, paradigmática del "*o bien... o bien...*" del principio de realidad moderno, como límite, tanto en el campo del discurso como de la ética, son alternativas exclusivas[609]. Esto puede sugerir, si se requiere salir del atolladero, aceptar la lógica que propone Sthepan Lupasco del *tercero incluido*, que acepta el sentido más allá de estas dos oposiciones y reducciones características de la patología moderna, que repudia el "entre medio" o la reversibilidad entre los términos de la oposición. Entonces podemos decir ensayando, creando pistas y preguntas heurísticas desde los bordes del

[608] Le Queau, 2000: 34.

[609] Sugiere Roland Barthes los límites de esta binariedad lógica en "*Le neutre*" (1984) *Oeuvres comlplètes*, Tomo III (1974-1980), Seuil, Francia.

'sistema mundo' actual[610], que las posibilidades lógicas del Candomblé en Brasil; las sanaciones comunitarias chamánicas[611] (de las comunidades amazónicas aisladas -peruanas, ecuatorianas, brasileñas y colombianas con el ayahuasca-); la metafísica diferente y estructurante del lenguaje y cosmovisión Tojobal en México (que no contempla la relación sujeto-objeto) pueden ser pistas o vestigios entre tantas otras, para emprender una investigación filosófica que anhele irrumpir desde los bordes y salir de "la cárcel" exclusiva lógico-formal, moderna y eurocéntrica.

Esto permitiría actualizar el conflicto irremediable e inescindible, para imaginar y renovar la sombra del imaginario de la modernidad hegemónica, como posibilidad emancipadora y utópica de estar presente plena y auténticamente en cada momento. Actualización que no es novedad ni superación dialéctica de la crisis de la modernidad. No hay "algo que vendrá a reemplazar lo viejo para reactualizar el mito del progreso y el capitalismo –que se pretenden anti-mitos-, sea hacia el reino de Dios o hacia la plenitud técnica-administrativa humana. Será, posiblemente, estar atentos al *Kairós* -Dios griego de la oportunidad o genio del momento decisivo, novedoso y oportuno de lo emergente-, o dicho en de otro modo, una reinterpretación "retro-proyectiva" de sentido, que no descartará formas antiguas contextualizadas en un presente diferente. Posiblemente actualizadas inesperadamente con la hibridación y mestizaje, necesarios para la emergencia y adaptación a un contexto semántico y pragmático que requerirán creatividad, innovación y osadía. Una suerte de ecología, de acople y armonización sistémica necesaria, en un imaginario hegemónico en fase terminal, que está agotado por tanto éxito.

Los mitos modernos manifiestos dejarán, metafóricamente, paso a los mitos latentes reprimidos y anulados, en el reino de la sociedad del espectáculo, donde la fobia iconoclasta occidental-cristiano-iluminista se resistirá a permitir la explosión pagana-romántica-surrealista de múltiples sentidos y perspectivismos. Crisis y conflictos que lentamente se dan en un

[610] Como lo venimos sosteniendo, acompañados por Leff, la filosofía de la liberación latinoamericana, Deleuze, Remitimos al prólogo y al Capítulo I de este escrito. Términos que remiten también a Wallerstein y Mignolo en particular (ver bibliografía)

[611] Hay un ensayo, ya citado, de Levi-Strauss de 1949 "La eficacia simbólica" (2005, In Narby y Huxley) que describe una sesión de sanación de un chamán en Panamá, haciendo una comparación y mostrando la diferencia entre el psicoanalista que escucha y el chamán que habla. Bertrand Hell (1999) describe numerosas sesiones en diversos lugares del mundo, en especial de los Gwana, en Marruecos. Sabine Hargous (1985) describe el universo chamánico de los aborígenes de los Andes y sus técnicas adivinatorias y de sanaciones en *Les appeleurs d'âmes*, Albin Michel, Francia.

doble contexto confuso. Por un lado, de degradación destructiva de la biodiversidad. Por el otro, incertidumbre caótica, que hace estallar el tiempo lineal y ordenado –que opera como prerrequisito de un plan divino a priori o de la comprensión/explicación/conocimiento de la metodología científica que acumula progresivamente experiencias y certitudes-, así como el tiempo subjetivo y el tiempo físico, ligado a las investigaciones en las neurociencias. El imaginario de la utopía parece ubicarse entre el tiempo histórico y el mundo imaginal, como una efervescencia emotiva interior presente[612]: es lo que definimos como *Kairós,* o la espera del momento oportuno de la emergencia de la novedad. Característica intuitiva del imaginario de las revoluciones políticas y del mesianismo religioso e iniciático, más que de la planificación racional, propia de las burocracias tecnocráticas.

4.4 Líneas de fisura epistemológicas del eurocentrismo

Las líneas de fisura epistemológicas de la modernidad eurocéntrica vienen justamente de sus dogmas y prejuicios más preciados, en su desmarque del dogmatismo y obscurantismo religioso monárquico de la época. Esto ya lo hemos señalado en el Capítulo III (postulados desde el renacimiento, el iluminismo alemán y francés, el empirismo inglés, el positivismo compteano-marxista, entre otros), ahora veremos una temática filosófica particular, ligado a los supuestos lógicos-ontológicos constitutivos de "el *gran paradigma de occidente*" [613], que instituye los axiomas y las relaciones lógicas primordiales,

[612] Pudiendo llegar, en espacios determinados y experiencias especificas reducidas, hasta el trance y la posesión, tanto e tribus alejadas de las civilización eurocéntrica, en grupos políticos de identificación y representación que sostienen enfrentamientos beligerantes, o en espacios festivos -fiestas electrónicas o espacios juveniles "Tecnos"-.

[613]Presento la formulación de paradigma de Morin (1998: 216-244), en *El conocimiento del conocimiento*, en la tercera parte del Capítulo III. Propone que este contiene, bajo cualquier discurso sobre su imperio, los conceptos fundamentales o las categorías rectoras de inteligibilidad y el tipo de relaciones lógicas de atracción/repulsión (conjunción, disyunción, implicación u otras) entre estos conceptos o categorías (Morin, 1998:218) Implica a la vez lo semántico, lo lógico y lo ideológico, es decir orienta, gobierna y controla la organización de las ideas y los razonamientos.

La relación hombre naturaleza muestra dos paradigmas dominantes para pensar la relación hombre-naturaleza:

con los que irriga y controla el pensamiento 'moderno'. Primero, de *la lógica formal (deductiva-identitaria)*, heredada de la cultura griega, principalmente los silogismos de Aristóteles. En segundo lugar, de sus *posiciones iconoclastas endémicas*, heredadas de la tradición griega -Sócrates, Platón, Aristóteles- y de la tradición hebrea[614]. Por último, *la transformación inadecuada e ilegitima de lo particular en universal.*

4.4.1 Lógica formal y tercero incluido

Analicemos los límites e implicancias que nos acerquen herramientas para visualizar los límites de una racionalidad heleno/eurocéntrica sesgada, criticada desde el interior y con diferentes argumentos por Sartre, Lévinas, Dussel[615], Laclau por sus consecuencias asfixiantes sobre la alteridad. Es sabido que el principio de identidad de la lógica formal implica:

1. Incluye lo humano en lo natural.
2. Prescribe la disyunción, definiendo lo humano como lo que queda de la exclusión de la idea de naturaleza.
3. Estos dos paradigmas forman parte de uno más profundo: de simplificación, el cual prescribe o bien la reducción o bien la disyunción, lo que impide concebir la relación de unidualidad de implicación y separación (natural y cultural, cerebral y psíquica)
4. Hay posibilidad de pensar desde un paradigma complejo dialógico de implicación/disyunción/conjunción

El paradigma se sitúa en el núcleo computico/cogístico de las operaciones del pensamiento que comportan los caracteres pre-lógicos (disociación, asociación, rechazo, unificación), lógicos (disyunción/conjunción, inclusión/exclusión), pre-lingüísticos y semánticas que elaboran el discurso regido por el paradigma. Realiza el control logicial de la lógica, en las proposiciones, discursos y teorías. Produce así la verdad del sistema legitimando las reglas de inferencia que aseguran la demostración (verdad) de una proposición, es decir, instituye las relaciones primordiales que constituyen los axiomas, determinando los conceptos y rigiendo las teorías. El paradigma, que está fuera del alcance de cualquier validación-invalidación (falsabilidad), no decide el tema a investigar, pero decide la alternativa y excluye cualquier tercera posibilidad haciendo absurda cualquier conjunción de términos antinómicos.

[614] Durand, 1980; 1994; Mafessoli, 1996; 2000.

[615]Dussel aclara su visión en "*Transmodernidad e interculturalidad*", (2005: 25, pié de pagina 76) sobre los diversos criterios organizacionales de cada cultura: *"Si observamos la obra magna y originaria de la cultura china, el I Ching, podemos descubrir una lógica propia que partiendo de las tres líneas paralelas (el Cielo, la perfección), hasta las tres líneas paralelas interrumpidas (la Tierra, lo receptivo a completarse), define 64 ideogramas fundamentales en torno a los cuales toda la "sabiduría" china organizará su discurso, prácticamente hasta el presente. La escritura ideográfica es conceptual y binaria. La lógica griega parte completamente de otros supuestos, es decir, organiza la lógica desde otros criterios. Si se toman los criterios organizacionales de la lógica griega como los constitutivos de la "filosofía", en ese caso no hay filosofía china taoista o confuciana. Pero si se parte de una meta-lógica que tenga un concepto de la racionalidad englobante de los criterios originarios del I Ching y del Organon de Aristóteles, entonces habríamos comenzado a vislumbrar un meta-orden filosófico más universal. Por mi parte, he mostrado que los criterios categoriales organizacionales del pesamiento*

1. A es A (A=A), donde no puede haber una tercera posibilidad. O dicho de modo negativo, A no es –A. (Estamos aquí en terrenos delimitados por la lógica Aristotélica. Aplicado a la política, la relación amigo –enemigo, se transforma en visión maniquea y excluyente, simplificando las relaciones humanas. El grupo enemigo así es imperativamente el "chivo expiatorio", entonces si se divide, por ejemplo, el "mundo libre" y el "eje del mal", la violencia puede encontrar su justificación moral[616]).

2. La posibilidad de que A =A y –A viola los principios del tercero excluido y de no contradicción (por ejemplo: "*mandar obedeciendo*", de los zapatistas).

3. Una negación que viola los principios de la identidad y del tercero excluido: A no es A ni –A.

Estos principios lógicos-filosóficos no agotan las posibilidades, al menos podemos agregar uno más: *el silencio*, como posibilidad más allá de lo decible, indecidible y pensable. La fisura que evidencia el límite a esta exigencia de la lógica formal, es que deja afuera una parte importante de la experiencia vital cotidiana. Los puntos 2 y 3 son característicos de los pensamientos e imaginarios oníricos, creativos y poéticos. Particulares de estados no ordinarios de conciencia, percepción y sensación como el trance, la posesión y el éxtasis. Es decir justamente lo que Dussel, Deleuze, Hell, Descola, Durand, entre otros, señalan como límites modernos eurocentrados para pensar la alteridad y los imaginarios no totalitarios y contra-hegemónicos al sistema mundo actual. Podemos incluir otras perspectivas complementarias a las cosmovisiones prehispánicas de las comunidades aborígenes y lógicamente próximas al taoísmo, como la cibernética, la teoría general de sistemas, a *Mil Mesetas* y todo pensamiento que se precie y autodefina "ecologista". Inclusión que no exige el a priori absoluto de la negación o anulación radical. Esta lógica alternativa del *'tercero incluido'*, sostiene y legitima otra estrategia de pensamiento, en diversos sentidos epistémicos y heurísticos.

semita son diferentes que los griegos, son más complejos y más críticos. No parte del concepto de fhysis sino de panim-el-panim ético por excelencia, intersubjetivo." En: http://www.afyl.org/transmodernidadeinterculturalidad.pdf

[616] "*No tiene ningún mérito preferir el bien al mal cuando es uno mismo quien define el sentido de ambos término*s » (Todorov, 2008:282).

En la mayoría de las culturas parecen presentarse diversas fuerzas transformadoras, que pueden impulsar tanto el crecimiento saludable, o lo contrario, siendo estas estructuralmente complementarias y paradójicas, pueden hacer enfermar, destruir o acercar la muerte. Estas fuerzas duales, en movimiento, "transpersonales", que atraviesan el cuerpo y la naturaleza toda, se les llama "Espíritus", que forman parte de la realidad experimentada y vivida de todas las civilizaciones y sociedades[617]. Son estos "Espíritus" (Ángeles y Demonios, en la tradición cristiana) con quien negocia y se interrelacionan los chamanes/brujos, magos y/o sanadores, con una lógica que desborda y va más allá de la lógica formal, conjunstista-identitaria para producir una transformación en los chamanes, en los demás o en el mundo físico u obtener información. Estos seres "*imaginales*", utilizando el término de Henri Corbin, existen en un plano de experiencia que tiene realidad propia que coexiste con la cotidianeidad, que para que sean percibidos y presentes requieren una cosmología y cosmogonía que lo facilite, los sostenga o los proyecte. Estas se representan en rituales con protocolos estrictos y en la mayoría de los casos, con y desde "estados alterados de conciencia" (vía trance, éxtasis, actividades especificas -canto, meditación, danza, ingestión de sustancias, hiperventilación, etc.-). El control y aumento del imaginario mental es el objetivo, entre otras cosas, de estas técnicas iniciáticas para ver y oír a estos "invitados especiales" [618].

Hay un hiato y puente a la vez entre la mitología, la filosofía y las ciencias. En su uso y laxitud la idea de 'paradigma' ensaya conjugarlos, incluirlos e incorporarlos a los espacios cognitivos (estéticos, morales y científicos), separados y atrincherados a la vez. Los 'nuevos paradigmas científicos', después del *Coloquio de Córdoba* en 1980 y dentro de la puesta entre paréntesis *las ideas/fuerzas* del *euro/logo-centrismo* que definen la filosofía occidental, influyen en el debate en la física y la metafísica actuales. Los nuevos paradigmas sirven como punto de encuentro interdisciplinar y lugares comunes filosóficos. Lo testimonian tanto las disciplinas científicas como pensadores reconocidos en la comunidad académica, como Derrida, Wallerstein, Dussel, Morin, Todorov, entre otros. El "tercero no excluido" o

[617] Noll, In Narby y Huxley 2005:227-230.

[618] Los rituales amazónicos con ingestión de Yajé o Ayahuasca (Luna, In Narby y Huxley, 2005: 207-210) y el uso del Peyote mexicano, son los más conocidos y documentados por la antropología y la etnología contemporánea.

'*tercero incluido*' (tercio incluso), característico de la apertura y flexibilización necesaria de la lógica sistémica. Es decir, un conjunto relacional entre elementos diversos, contradictorios y/o antagonistas que permiten la pluralidad y la paradoja, una quiebra de la lógica binaria de la identidad cerrada. La ruptura de la lógica binaria del punto 1, donde A no puede ser –A, se deshace en que A y –A pueden participar de B. Tenemos A=-A +B, recíprocamente –A= A+B. Así surge una cualidad que pertenece a A y –A: B hace de nexo, puente, pasarela, conexión entre A y –A, permitiendo entender los componentes y su interacción al interior de lo que se delimita, relaciona, comunica y constituye el sistema, sea una familia, un cuerpo, un territorio, lengua, etc. Niels Bohr se enfrento a la paradoja de la contradicción entre la onda y el corpúsculo, ya que la partícula podía aparecer, según las condiciones de observación, como algo material discreto, limitado y particular (corpúsculo) o como un cuerpo inmaterial y continuo (onda). Llegó a la conclusión, finalmente, que "*…hay complementariedad entre esas dos nociones que no obstante se excluyen lógicamente entre sí*"[619].

Deleuze y Guattarri, en *Qu'est-ce que la philosophie?* (1993) parten de la idea que *los conceptos van al infinito*, que siendo creados no parten de la nada, al igual que la teoría semiótica del signo en la remisión al conjunto de la lengua, para develar el significado individual. Si bien los componentes son distintos, algo queda de "vecindad", o un umbral de indecibilidad: "[...] *hay un dominio AB que pertenece tanto a A como a B, donde A y B "devienen" indescirnibles. Estas son zonas, umbrales o devenires, esta inseparabilidad que define la consistencia interior del concepto. Pero ésta tiene una exo-consistencia, con otros conceptos, porque su creación respectiva implica la construcción de un puente sobre el mismo plano/plan. Las zonas y los puentes son las juntas del concepto*"[620]. Si bien los pensamientos se "encarnan", el concepto es incorporal, es punto de coincidencia, condensación y acumulación de sus propios componentes[621].

Tanto el psicoanálisis, las psicoterapias alternativas, los estudios antropológicos, biológicos y físicos utilizan entre otras, este tipo de lógica, para extender sus campos de estudios causales y de retroacción, ya que encuentran

[619] Citado por Morin en "La noción de sujeto" (In Schnitman 1995: 71).
[620] Ibídem, 23, la traducción es nuestra
[621] Ibídem, 23-26.

otras posibilidades de conceptualización y mapas mentales de tiempo (subjetivo y físico), de interacción, reversibilidad, de espacio, etc. Nada nuevo en el pensamiento, ya que tanto las formas mitológicas de todos los continentes y ambientes culturales, tanto para los calendarios Mayas como para la vieja sabiduría china del Tao Te King y el I Ching. Estas han servido de base lógica y de metáforas (Yin-yang: el flujo de Tao es la circulación del 'Qi' -la energía- receptáculo de la dualidad constitutiva- ; 'Prana' será denominado en la india) a las investigaciones y científicos quánticos, como Fridtjof Capra y David Bohm[622]. '*Rizoma*' será en *Mil Mesetas*, sin pretensiones de ciencia ni de ideología, que también invita a considerar las concordancias no solo con Spinoza, Nietzsche y Bergson, sino también con tradiciones culturales subalternas, silenciadas, virtuales.

Las lógicas del '*tercero incluido*' amplían la racionalidad restringida de la lógica del '*tercero excluido'*, reservándola a esta última a operaciones lógicas puntuales y acotadas. La observación y estudios de conjuntos más complejos, imponen salirse del juego formal de la lógica de la identidad. Los sistemas físicos pertenecen a universos lógicos contradictorios y/o paradójicos. Gilbert Durand[623] hace referencia a la definición de símbolo en teoría de las catástrofes de R. Thom, como un tri-sistema creando la coherencia de dos tipos contradictorios de identidad: semántica y espacial. La lógica funciona aquí de un modo extraño para las exigencias de la identidad formal: no se resuelve ni en el principio de exclusión ni sobre la dialéctica del devenir hegeliana, ni sobre la analogía aristotélica-tomista, sino sobre una necesaria simultaneidad de los elementos contradictorios y coherentes de identidad. Esta coherencia de los contradictorios conoce una figura retórica, que alude una relación sintáctica de dos antónimos, conocida como 'oxímoron'[624] .

Si aceptamos formas y estrategias de pensamientos no formales -por ejemplo el chamánico y el poético-, al hablar de experiencias exteriores o que trascienden este mundo de atención y percepción ordinaria, entonces se

---

[622] Hacemos referencia al libro ya citado del Coloquio de Córdoba *Science et conscience. Le deux lectures de l'univers*, Stock, France y a *Nuevos Paradignas. Cultura y subjetividad*, Paidos, Argentina. Sin embargo las referencias de encuentro entre las ciencias y las disciplinas humanísticas, artísticas, místicas y tradicionales son múltiples e interdisciplinarios entre temáticas, dominios y disciplinas.

[623] 1980: 313

[624]También la *ironía*, como figura retórica es posible, ya que emplea una palabra con el sentido de su antónimo "Qué valiente es usted", para señalar la cobardía de una actitud personal (Ducrot y Todorov, 1996:319).

restringe el uso de la lógica y la racionalidad científica a dominios axiomáticos o a priori. Sus reglas de juego o 'juegos de lenguaje' (al decir de Wittgenstein) son especificadas y naturalizadas/sustancializadas, acríticamente aceptadas como objetivas, reales, verdaderas. En síntesis, es obvio y normal que sean filosofías o pensamientos externos, de los "bordes" como dice Mignolo, que no se ajusten a los prerrequisitos epistémicos paradigmáticos, lógico-formales, en tanto una condición epistémica a priori de 'Verdad'. La valoración como "inferior", "inútil", "inconsistente"... habla de quien valora creencias y califica "supersticiones", más que de lo calificado. Hay ciertas experiencias que pueden ser descriptas y analizadas por la 'analogía', el oxímoron o por una aproximación retórica, metafórica, paradójica, etc. Por lo general, son descripciones in-verificables, fantásticas para la razón positivista (el '*pleonasmo*' es su característica, antónimo de 'oxímoron'), ya que dicen ver lo que el ojo no ve, que poseen la capacidad -con accesos y protocolos negados a priori por sus detractores- de curar o matar y de intercambiar secretos con el espíritu viviente de las piedras, plantas, jaguares, cóndores, serpientes, vientos, estrellas[625].

Por otro lado, idealmente el infinito implícito de los brujos/chamanes no va de suyo con sistemas y teorías, dogmas y fanatismos. Se delinea en el horizonte inalcanzable, inconsciente, intuitivo, en el más allá de lo palpable, sensible y pensable para estos viajeros solitarios, que quitan su cuerpo para visitar territorios donde moran los espíritus. Territorios que son a la vez el *Sí mismo*, ya que no hay trascendencia en su cosmovisión. Lo que se busca e intenta, en última instancia, es la ampliación de lo ignorado, también del limite de la capacidad de conocer y percibir del individuo que hace consciente la paradoja de su infinita inmanencia. El clásico "misterio del Ser" es infinito, y no lo agota la lógica, ni la ciencia, ni la teología, ni los chamanes/brujos. La filosofía, en su historia ha hecho el esfuerzo de problematizar la doble ilusión correlativa entre objetividad (los objetos "reales") y subjetividad (sujeto "real" de la representación), deteniéndose en la no-realidad del mundo, llamado "objetivo": luego viene el "misterio", lo sagrado a respetar obedientemente o a profanar... Desde este ángulo, sería posible una lectura abierta de *Mil mesetas.* Porque no cierra en un sistema ideal onmiabarcador donde los significados de

[625] Leer entre tantos otros a : Gougad, 1997.

lo que se está dando están encajados en una estructura pre-creada y determinada, una negación de la incertidumbre y la creatividad dialéctica-sistémica de lo viviente. Sino, más bien, son apoyos para abrir el devenir múltiple del pensar-presente, viviendo el infinito, la incertidumbre, la inestabilidad y el caos que se regeneran y crean complejamente.

Podemos decir en términos clásicos, que la 'incognoscible *cosa en si'* kantiana, '*la voluntad'* de Schopenhauer o '*el inconsciente'* freudiano de difícil aproximación, entorpecen la extensión reductiva y pseudo-universal de la lógica formal. Por otro lado, complejizan el campo heurístico enriqueciendo las preguntas filosóficas y las estrategias y metodologías –hermenéuticas, empíricas, sistémicas- de conocimiento, en su sustrato ontológico-axiomático-autorreferencial, no siempre expuesta la 'voluntad de poder' que tiene oculta como reglas de un juego monologal, de sobredeterminación del sentido de lo dado. Descolonizar el pensamiento, si comprendemos bien a Ramón Grosfoguel, es entonces la apertura democrática de mundos que no acreditan validez y legitimación al interior de reglas de un juego tiránico y monotópico.

El puente que ensaya superar el hiato entre el eurocentrismo y nuestro personaje conceptual es, en primera instancia, la lectura del psicoanálisis desde la perspectiva heterodoxa del *Anti-Edipo de* Deleuze y Guattari (1985), más que la lógica o las figuras retóricas que nos permitirían abordar con el lenguaje la práctica de los brujos-chamanes. El objeto a conocer, como a priori epistemológico, es tributario del sujeto que lo conoce. No podemos atribuir las estructuras de la conciencia al proceso psíquico inconsciente, que es el objeto de la indagación, que más que teatro de la representación es laboratorio de la expresión. Para Freud, *el objeto interior es menos incognoscible que el mundo exterior, que el actuar pulsional es menos extraño que la cosa en sí*[626]. Pero, como señala Enaudeau, si *la cosa en si* kantiana es análoga al *inconsciente* freudiano, la cura es imposible por quedarse sin objeto. *La cosa en si* kantiana, inasible, en el momento en que uno se representa su clausura y cierre, se nos evade y queda en una *cosa en si para nosotros,* dadores y creadores de sentido. ¿Cómo sería *la cosa en sí* sin nosotros?, es decir, el río, el viento, la serpiente, mi vecino, la lechuga… sin que le impongamos condiciones a priori de espacio y tiempo. ¿Cuerpo, Espíritu, naturaleza, materia, energía,

[626] Corinne Enaudeau, 1999: 159.

voluntad?, o simplemente, coincidiendo con Bateson y Nietzsche[627], ¿hay que trazar mapas voluntarios (sentido) previamente para que exista el territorio (acontecimientos, objetos) en perspectiva? Los objetos meta-empíricos de la metafísica eurocéntrica -como Dios, el Absoluto, el Ser- que presume conocer, ¿no serían los portavoces en última instancia de esa fuerza pulsional, de esa voluntad que se expresa en lo viviente y en las representaciones humanas?

Para las culturas aborígenes americanas prehispánicas, la superación del hiato de la representación entre lo pensado por el lenguaje y lo percibido se da en esa fuerza inmanente, que hilvana el rizoma y sutura holísticamente esa totalidad sistémica. Es algo así como un afuera que se particulariza en un adentro plegado, al decir de Deleuze. Un '*orden implícito'* como totalidad, a la que hay que tomar en cuenta de algún modo, que no siempre se traduce en un '*orden explicito'* a la razón lógica formal y al sentido. No es conveniente, siguiendo este razonamiento, la idea einsteniana de Dios como un niño testarudo, que además, no juega a los dados... La indeterminación de la física quántica parece imponerse como criterio e hipótesis más consistente en la comunidad de expertos.

¿Cómo sería posible una interpretación de '*la cosa en si'* sin nosotros? Tal vez, acudiendo a la imaginación, como un impulso que no se reconoce ni se representa en ningún Logos sordo, ciego, inasible… absurdo en lo inanimado como en los mamíferos. No se representa ni se esconde, previo, es lo que subyace a las representaciones y a la voluntad-inconsciente. Amor, voluntad de poder, Tao, energía, Alá… da lo mismo, palabras o significantes vacíos que ensayan atrapar lo imposible y misterioso, que no es "ni" afuera "ni" adentro, más radical aún: hay que suprimir el nexo "ni". "El chamán" es idealmente un ensayo de puente, un intermediario individual 'hologramático'[628], un cruce de caminos en esa supresión, en la interdependencia y reciprocidad, como el filósofo entre la ignorancia y su amistad amorosa con Sofía, o el místico-santo cristiano viviendo y encarnando la Gracia y la relación misteriosa entre los humanos y Dios. O el psicoanalista, con el proceso e ideal de la cura, la

[627] Se pregunta en *La Gaya ciencia* §374*: ¿Quién querrá adorar ese desconocido objetivo como un desconocido subjetivo?* La respuesta de Nietzsche sobre esta problemática es contundente referido a la conciencia, el conocer y el perspectivismo en *Más allá del bien y del mal*, §36; *La Gaya ciencia* §333, §374; §377; y particularmente en su último libro *La voluntad de poder.*

[628] Utilizamos las categorías de holograma, orden implicado y orden explicito siguiendo las reflexiones de David Bohm (1980: 104-105) en « L'ordre involué-évolue de l'univers et la consciente", In *Science et conscience*, op. cit.

traducción-interpretación entre las pulsiones inconscientes y la comprensión consciente de lo oculto a la conciencia y al lenguaje.

Fusión, si es que es posible, efímera y ridícula, no se llega ni se pierde previamente: está presente, sin embargo no como mundo manifestado "a la mano", siendo inaudible a la palabra, invisible a la imagen y opaco al concepto. Más primitivo y menos subjetivo, instalado como en los lagartos en la sensación y la emoción. Voluntad de poder trazar perspectivas, intuyendo y rememorando desde la encarnación el vacío de lo pleno, lo efímero de la eternidad. Lo arbitrario conecta, sin *a priori* objetivos, el puente de la fe isomórfica entre el concepto y la imagen, entre la representación y la cosa. Cada comunidad da respuestas a su modo a la paradoja de la representación, al hiato entre el nacer y el morir. Una estrategia de dar un orden explicito a lo implícito que lo trasciende y contiene.

"Eso" implícito, rizomático, para los modelos explicativos míticos de las comunidades aborígenes amerindias era "El gran espíritu" según Odon Vallet (2000), o análogamente a otro campo de conocimiento, un '*mar infinito de energía'*, metáfora de resonancia poética utilizada por la física quántica, particularmente por David Bohm. Prigogine dice en una entrevista[629] que reconociendo su admiración por Giordano Bruno, quién intuía y postulaba una fuerza divina infinita con infinitos universos, como supuesto científico actual que la energía primordial necesita esos infinitos mundos para desarrollarse y manifestarse, ampliando su pensamiento hacia una suerte de "cosmocentrismo". Deleuze y Guattari (1993) utilizan una metáfora similar: "*La philosophie a son tour lutte avec le chaos come abime indifférencié ou océan de la dissemblance*"[630]. Ese "Gran espíritu" o el 'infinito mar de energía', que Bohm conceptualiza como *orden implicado (o implícito)* no presente directamente al observador, es justamente lo que deja de lado la ciencia positivista eurocéntrica, que liga causalmente los acontecimientos en coordenadas espacios temporales. Por esto es que puede arribar, según Bohm[631], solo a éxitos parciales y limitados, debido a los supuestos materialistas y mecanicistas que son extremadamente restringidos, acerca del

[629] In Von Barloewen 2009: 416.
[630] Ibídem, 232.
[631] 1980: 109.

"universo" que "podría" comprenderse *independiente* del océano de energía cósmica.

Fridtjof Capra[632] reconoce que la física moderna ha influenciado el pensamiento filosófico desde conceptos como 'materia', 'objeto', 'espacio', 'tiempo', 'causa' y 'efecto'. Señala la ruptura y el desborde de la ciencia actual con estas nociones, que hicieron el modelo ejemplar de la física para el resto de las ciencias. Sus ideas y la de varios investigadores se revelan próximas al pensamiento oriental, en sus tres versiones más conocidas en occidente: hinduista, taoísta y budista. Según Fritjof Capra[633] la visión oriental es orgánica, las cosas/fenómenos percibidos son interdependientes y manifestaciones de una realidad última. El recorte analítico explicativo-causal y dualista (Espíritu-materia) de entidades independientes o egos aislados, operada en la ciencia de raíz newtoniana-cartesiana, son entonces, una ilusión de las categorías de pensamiento. Podemos pensar -con o sin Lao Tsé, Buda, los Vedas- casi inevitablemente, que toda particularidad se enmarca inevitablemente en el horizonte de la totalidad indivisible de la existencia (orden implicado, Sistema, Dios, Vida, Tao, Energía, materia, etc.) La concepción metafísica (científica, filosófica, religiosa) del tiempo es clave y determinante en cada mapa del territorio a describir y explicar. De hecho, en las lenguas orientales - árabe, sanscrito, persa- no existen los términos 'objetivo' y 'subjetivo', y la relación 'objeto – sujeto' tiene otra coloración. El tiempo entonces se revela cardinal, el reloj es así una idea, imagen y analogía espacial-visual de la medida del tiempo: ¿a qué aludimos cuando incluimos el tiempo para explicar acontecimientos y asignar sentidos? La triada pasado-presente-futuro posibilita múltiples lecturas, que exigen precaución de hacer *"como si"* fuera un consenso a priori de la evidencia indicial, icónica y simbólica. Las culturas, (imaginarios, identidades, representaciones, códigos) se definen y particularizan en esta respuesta y estrategia comprehensiva-explicativa. La física quántica ofrece una lectura muy diferente al paradigma bíblico (que no es *falsable* y se autopostula como una autoridad axiomática a priori) y al newtoniano-cartesiano, aproximándose más a Oriente (hinduista-taoísta) y a saberes marginados en occidente, o de los bordes de lo aceptable y reconocible, como es el caso de las culturas aborígenes prehispánicas en América.

[632] 1980: 43-53
[633] 1980:44.

4.4.2 Posiciones iconoclastas endémicas de occidente.

Es sorprendente e increíble la lógica formal binaria de las producciones "enlatadas" audiovisuales norteamericanas, donde están los "buenos" y los "malos" muy malos. La complejidad del *más allá del bien y del mal*, queda forzada a la estructura binaria del "*o bien, o bien…*". Los personajes se alinean... *o bien* con los buenos… *o bien* con los malos (o bien la verdad... o bien la falsedad…). Términos absolutos, la verdad y coherencia de este imaginario y lógica se encuentran en esta delimitación a priori. Si bien la invasión de imágenes que produce nuestra cultura mundializada invita a la polisemia, al perspectivismo, a la experiencia de los sentidos, la lógica puede proponer suturar o cerrar el sentido a un código binario. Empobreciendo así la riqueza de los acontecimientos en una obsesiva voluntad monologal, de poder y control de la experiencia de la representación. La intención y el efecto de estos dispositivos parece ser disciplinar la libre asociación de búsqueda de sentido y el placer creativo de construirlo, en el encuentro dialógico y la fusión hologramática de la parte singularizada con el todo (haciendo posible el hiato y el sentido entre los diversos registros de la percepción, la sensación y el pensamiento). Asumir que pensar puede ser crear y *construir una tirada de dados…* es una suerte de profanación de lo sagrado moderno, una herejía anti-objetivista ante la verdad dogmática pre-establecida de las normas epistémicas básicas del eurocentrismo. Ya sea de Dios o de las Leyes objetivas y deterministas de la ciencia newtoniana-cartesiana, que al parecer, nunca se despojaron del solipsismo, de la pesadilla de "*la*" verdad como totalidad cerrada autorreferencial.

Tres perspectivas nos han sido útiles para pensar estas problemáticas. Gilbert Durand (1994) sintetiza las raíces, el recorrido y los argumentos de esta posición iconoclasta occidental. Giorgio Agamben (2006) nos ayuda reflexionar sobre la relación entre *lo sagrado y lo profano*. Corinne Enaudeau (1999) nos

acerca la posibilidad de abordar *la paradoja y el hiato de la representación*, entre el concepto y la imagen.

Sabemos que las culturas aborígenes prehispánicas no poseían escritura, pero si tenían códices y otras formas de imágenes donde representaban sus símbolos e iconos de su saber. El desarrollo o aumento de intensidad del imaginario visual era de gran importancia en las iniciaciones y en la trasmisión de conocimiento, dentro de las comunidades prehispánicas para aumentar el control del imaginario interno[634]. Análogamente, el Egipto faraónico muestra en imágenes su sabiduría. La tradición china engarza en los ideogramas las informaciones y su voluntad de verdad. Imagen, Verdad y devenir no llevaban una relación de antagonismo entre signos visuales y la sintaxis-gramática, o dicho de otro modo, entre la imagen y la escritura. Tampoco privilegio de una sobre otra, como en las tradiciones Socráticas (griegas) y bíblicas (judía) que fundamentan el imaginario occidental, cuya exigencia formal no es la diversidad y pluralidad, sino el cierre del sentido que desconfía de la imagen, que vela la "Vedad Única". Para Enaudeau[635], la distinción entre *Eidos, eidolon, eikon y phantasma* es ilustrativa de la tradición griega como la prohibición bíblica de adorar imágenes por ambiguas, indeterminadas e inciertas. Es por esto que era un imperativo lógico la destrucción de imágenes (y de quienes la portaban). Negación de la alteridad ya que incita, como decíamos al comienzo de este apartado, a múltiples vías de acceso y contemplación, a una polisemia interpretativa, que aleja la aproximación a *la única Verdad*… de la totalidad autorreferencial, que no acepta la diferencia como totalidad radical (la *Analéctica* que proponen Scanonne y Dussel, es para superar la dialéctica hegeliana de la alteridad, que no logra salir de su totalidad autorreferente)

Para Durand (1994), esta posición iconoclasta recorre occidente y determina la historia de su pensamiento. El privilegio dado a la argumentación dialéctica sobre la imagen o la ilusión de los sentidos como fuente del error cartesiano, tiene su resistencia y sus héroes, hasta llegar a nuestros días. Durand escribe y hace esta reflexión en 1993, en los comienzos de la explosión exponencial de uso y acceso masivo a Internet, en los países del capitalismo avanzado. Además, teniendo en cuenta que en la sociedad de consumo cada

[634] Noll, In Narby y Huxley, 2005: 229.
[635] 1999: 40

vez más transnacionalizada-globalizada, la imagen es vehiculo de sentido, sugerencias y posibilidades de mundos de experiencia estética y práctica. Recorreremos brevemente sus argumentos, expuestos en el Capítulo I, *Paradoxe de l'imaginaire en Occident*[636], para ubicarnos en esta dimensión histórica y teórica.

El mensaje cristiano (los Evangelios) en los comienzos del primer milenio, fueron difundidos en griego por San Pablo, un judío helenizado. El Islam invade y conquista Bizancio, Grecia y España, siendo aún más iconoclasta que la ambigüedad y contradicción cristiana-judía, influenciada por cultos paganos de cada región. El arribo y traducción al latín de la tradición aristotélica en Córdoba (España), genera un encuentro entre el racionalismo griego aristotélico y las verdades de la fe de la cultura hebrea, creando Santo Tomas una *Summa Teológica* que marcará la reflexión filosófica-teológica de occidente.

En concordancia iconoclasta y conflicto epistémico-político con los dogmas religiosos hegemónicos de la época, la física moderna de Galileo y Descartes, dejarán para el arte y la poesía las imágenes. Estos dejan afuera el imaginario como acceso a la verdad, privilegiando el razonamiento y la argumentación. El "método" ocupa un lugar para Descartes en la demarcación de los criterios de verdad y objetividad, que serán pregnantes hasta la actualidad en la distinción y autonomía de la ciencia, el arte, la ética y la religión. El empirismo ingles de Newton y Hume, sitúa a los hechos y los argumentos racionales como antagonistas con las imágenes, los sueños y lo "irracional". La ilustración y el iluminismo podemos entenderlos –sintéticamente- en la distinción contradictoria entre lo que puede ser pensado (los fenómenos) y lo incognoscible cosa en si kantiana (el noúmeno), como antinomias de la Razón, tema central de la filosofía eurocéntrica y de su más grande exponente, Hegel. Pero será el positivismo compteano, influyente en la educación hasta nuestros días, la continuación coherente de esta perspectiva iconoclasta, calificada como imaginario filosófico cientificista, que hay que incluir también al imaginario filosófico historicista.

El merito de Durand es periodizar y sintetizar este recorrido iconoclasta, como así también mostrar las resistencias a esta erosión del imaginario en la

[636] Durand, 1994: 5-22.

filosofía y el pensamiento, catalogadas despectivamente (eurocéntricamente) por el pensamiento lógico de la antropología, la etnología y la filosofía como etapas primitivas y arcaicas, prelógicas, alucinación, delirio, etc. Para Durand, la teoría de 'lo imaginario' debe denunciar, en primer lugar *el eurocentrismo que ha fundamentado el nacimiento de la sociología y de la historia*[637] en el siglo XIX, particularmente los escritos de Compte y Marx. Para ellos, en su perspectiva determinista y cientificista centrada en Europa moderna, como modelo del progreso y desarrollo socioeconómico, el imaginario se sitúa al margen de la civilización. En pleno apogeo colonial europeo en 1910, el etnólogo Levy-Buhl atribuye en sus trabajos a "los primitivos-salvajes" una mentalidad pre-lógica inferior, que los diferencia de los blancos europeos civilizados. "Primitivos salvajes" que connota, en este académico, brutalidad, infantilismo, "incultura". Pocas décadas después, en 1949, Roger Bastide, va a proponer que no hay una diferencia natural entre la mentalidad del hombre "primitivo" y el hombre moderno. El conocido libro de Levy-Strauss *La pensée sauvage*, aparecido en 1962, trata de demarcarse del eurocentrismo, donde lo "salvaje" subsiste en todo hombre, siendo un patrimonio común muy respetable y valorable[638]. De hecho, desde el surgimiento del psicoanálisis freudiano y la invención del inconsciente, con los aportes de Jung y Lacan, junto a las manifestaciones artísticas ligadas al surrealismo, 'la alteridad' como categoría elaborada por Lévinas, la crítica de Derrida al 'logocentrismo' a fines de los sesenta y la decadencia del colonialismo a partir de la segunda guerra mundial, hacen académicamente del 'eurocentrismo' una perspectiva epistemológica "políticamente incorrecta". Pero sin que por ello el eurocentrismo desaparezca o deje de exhibirse. Al menos, la dimensión crítica ofrece elementos para el debate y el desmontaje de la soberbia epistémicas, instaura en las ciencias humanas y sociales la sospecha, el cuestionamiento, la duda de su universalidad, favorece su mutación, exigiendo una crítica más detallada y minuciosa.

Imagen, tiempo, movimiento: ¿se puede congelar el vacilar de la

[637] Ibídem, 1994: 31.
[638] Durand, 1994:32-33.

llama?

La imagen congela el futuro, como una estatua eterna e inmóvil, intocable como un fantasma, fijando la intención representada. Hace "hablar" concretamente nuestro propósito de sentido, poniendo en apariencia la verdad. Pregunta inocente de niño no contaminado por "el saber" adulto: ¿de dónde viene la luz que nos permite ver?, ¿del objeto, del mirar, del Sol, de "algo" trascendente, de una emanación inmanente?...posibles respuestas e hipótesis no menos perplejas e inverosímiles que las preguntas. Tema de un poeta, al que demandaran preguntarle a un físico que tratará de olvidar al místico, que borra al artista y preguntará al filósofo, y éste en su ignorancia, hará renacer al niño... Éste, asombrado, creará un relato fantástico que alterará sus emociones y sensaciones, rememorando las representaciones mentales que no dirige a voluntad, ya que no son suyas aunque las padezca, ni de nadie. Situación que parece ser el hiato de la representación y del concepto, llenado por la imaginación misteriosa de crear algo de la nada, el mundo como voluntad y representación: la corta vida del entusiasmo pleno, en una cara y el nihilismo angustiante, en la otra. Jano bifronte, Dionisos despedazado, eterno retorno, ciclo vital de nacer y morir, porque sí… Ni átomo como ilusión material concreta, ni mar inmenso eterno- cambiante-el mismo llenará el hiato. Ni Dios ni Tao, ni energía, ni sin nombre innombrable… No hay "en última instancia". Solo ideas que forman imágenes hologramáticas, tendencia al infinito de la significación sin que sea lógico ni coherente parar en algún puerto. Negociar y navegar con las sirenas es preciso. El barco, si no se hunde antes, posiblemente encallará en alguna costa, en alguna playa de un continente estelar…, de donde viene la luz que enceguece. Allí, Tiresias nos dirá, posiblemente, no vi nada…

¿Quién es? *Nadie*, le dijo Ulises al Cíclope

¿Participación o representación? ¿Por qué renunciar a la telepatía y la empatía? La participación mística o los estados alterados de conciencia son la identificación con la experiencia vivida. No hay afuera, no hay quien represente y acepte el hiato, no hay vacío ni todo pleno, hay solo unidad en múltiples manifestaciones y eventos concatenados. No es elección del "individuo-sujeto", es imposición de las posibilidades, de condiciones fractales e imágenes caleidoscópicas-holográficas. Podemos comprender las perspectivas cartesianas y empiristas, que creen que hay receptores-observadores pasivos y que reciben impresiones desde el exterior: las representaciones se dan, entonces, al interior (puesto en duda por la física quántica y las perspectivas filosóficas constructivistas). Tal vez como una fotografía bi-dimensional despojada de tactilidad, de olor, peso,…imagen-copia interior devaluada de lo "real"…tal vez… un empirismo ingenuo en su soberbia, revisado y criticado. Es como el sujeto de la filosofía moderna, una suerte de querubín sin cuerpo –o un eunuco en un harén-, copia devaluada del ojo de Dios (objetividad-verdad) que todo lo ve como es, sin ser visto. Moisés, Jesús y Mahoma dicen que lo escucharon, luego (otros) contaron y trataron de escribir sus recuerdos, las representaciones de los sentidos. No fueron espectadores de una obra de teatro o de un cine, ¿más bien de un radio-teatro sin electrodoméstico? ¿Hay palabras metafísicas sin antes ser físicas? El misterio y la duda no cartesiana queda: ¿quién (yo, se, "ello") habla?, ¿qué habla?, ¿habla?...

¿Quién es? *Nadie*, le dijo Ulises al Ciclope, la fuerza bruta del espíritu. Y este confundió la palabra con una cosa, el nombre propio con la persona, la máscara… y le costó un ojo, el único… Ulises ganó la cólera de Poseidón, el Dios del mar y las profundidades acuáticas, que dificultó su regreso a Ítaca, su patria, allí donde esperaba, tejía y destejía Penélope. Escuchó en su retorno el canto de las sirenas, que lo llamaban desde la playa rocosa, sin acudir, auto-impedido, sufriendo y deleitado. Regresó transformado. Su perro, Penélope y su hijo Telémaco lo reconocieron, cada uno a su modo, cada uno a su tiempo…

Love hath reason, reason none,
If what parts can so remain[639]

[639] Willian Shakespeare, "The phoemix and the turtle", citado por Norman Brown (1986) en *El cuerpo del*

El cerebro -se sabe-, no distingue entre el contexto y sus propias construcciones, entre la ejecución de un movimiento y el pensamiento del mismo. Las adicciones a los sentimientos con sus mecanismos neurofisiológicos, son las mismas que la adicción a la heroína. En el sueño, la representación es a la vez una experiencia, diferente a la foto que congela el vacilar de la llama, un presente deteniendo rudamente el futuro, eterna condena de estatua. ¿El concepto fija y capta lo esencial de "la cosa" exterior y/o interior?, ¿Sólo queda la alegoría y la metáfora de poetas nunca asumidos, de una clase de mamíferos necios a si mismos?, ¿Negocio interminable de sacerdotes, políticos, psicoanalistas y publicistas?

4.4.3 La transformación inadecuada e ilegitima de lo particular en universal.

> *Dire le Mal, c'est décrire l'hégémonie grandissante des puissances du Bien et, en même temps, leur défaillance interne, leur désagrégation suicidaire, leur réversion, leur excroissance, leur disjonction vers des univers parallèles, une fois franchie la ligne de partage de l'Universel.*
>
> Jean Baudrillard, (2004:17)

La calificación de 'Universal' remite a lo que es válido para todas las cosas, en todo tiempo y lugar. *Todos lo caballos son mamíferos* es una proposición universal, pero *algunos son blancos* tiene un valor restringido, particular y especifico. Que se llame "*Flecha*" y sea *el preferido de San Martín*, es un enunciado que remite a un individuo solamente. La búsqueda de la verdad, en la historia de la filosofía occidental y europea en términos generales[640], tiene su sentido en orientación al universal. Para Aristóteles, la ciencia es por y para el Universal, de lo invariable. Fundamento del sueño legaliforme de la ciencia post renacentista, buscando las leyes que rigen los

amor, Pág. 259, Planeta-Agostini, España.

[640] Hay, como es de suponer, la resistencia (nominalista, pragmática, etc.) a la "tiranía" del universal, como Ockhan, Abelardo, Hume, etc.

fenómenos, para determinar la naturaleza de las relaciones universales en las que están implicadas.

Cabe la pregunta acerca de si es una opción lícita la partición lógica formal del tipo "*o bien… o bien*". La dicotomía Universal-particular no es una alternativa filosófica válida, ya que se implican recíproca y necesariamente[641]. La racionalidad aspira al Universal, siendo un contrasentido la particularidad absolutizada, cerrada. La cuestión es saber el contenido concreto y situado de aspiración a la Universalidad y las mediaciones posibles entre Universal y particular, más allá de las posiciones extremas. En la reflexión filosófica latinoamericana, por ejemplo, podemos ver la relación de este tipo entre el universalismo cientificista (Mario Bunge) y el particularismo culturalista (Rodolfo Kusch). El siglo XX ha sido la expresión más desarrollada de la ambición universal (universalismo abstracto totalitario) y por ende, ha producido las consecuencias más devastadoras hacia lo particular (la alteridad como totalidad otra).

Se han descalificado a posteriori, por lo general, las formas extremas de manifestación de lo particular de estos sueños universales, religiosos y modernistas en función de un "objetivo último". Objetivo que se ha manifestado como la desaparición de especies vegetales y animales, las masacres de un grupo sobre otro, los exterminios, las invasiones, los gulags, las humillaciones civilizatorias e imposiciones "progresistas", las manipulaciones, la colonización, la apertura de mercados, la aculturación, entre otras formas. La hegemonía particular del capitalismo liberal, en tanto 'sistema mundo' histórico, impone aún las reglas de juego y las formas de relación entre los diversos subsistemas de la vida planetaria. Universal que acepta lo particular como la diferencia multicultural, como un modo de ampliación, afirmación y control de '*lo mismo*'. Universal que entiende la diversidad de jugadores, pero que no renuncia a la particularidad universalizante de las reglas, al reconocimiento de la alteridad como matices de la totalidad propia, nunca como radicalidad irreductible, absoluta, alternativa u otra. Totalidad cerrada que solo reconoce narcisísticamente al *Otro* como extensión de su poder, como lo mismo que afirma, confirma y proyecta su propia voluntad, más allá de lo contingente, su autoperpetuación profética, divina. Una suerte de "pueblo elegido" bíblico

[641] Dorando Michelini, In Salas Astrain, (2005: 1028), Tomo III.

caricaturizado, (y en consecuencia) civilizado, sobre la otra caricaturización complementaria "el bárbaro bruto/iletrado/animista", llamado luego "tercermundista", que "clama" -como momento auto-justificativo del discurso hegemónico- desarrollo económico, progreso social y moral eurocéntrica en lenguas balbuceantes, sin historia y sobre todo, eternamente inoportunas... Así se torna difícil la apertura y el aprendizaje de abrir lo invisible, lo opcional, el infinito de la alteridad, la posibilidad de descubrir y compartir otros mundos de experiencia. En este sentido lo decíamos en el Capítulo III, que América en su conjunto es aún una oportunidad de apertura conceptual, superación y evolución crítica para la filosofía y la teoría política europea de raíz eurocentrada.

La indeterminación creativa

Partimos de la idea que '*la razón implicada'*, (B, como punto de encuentro de la paradojal contradicción complementaria o antagonista de A y –A) es análoga a las dos particularidades con vocación universal, que no es ni una ni la otra, sino la conjunción inestable y caótica del encuentro, de cualidades y espacio en común. La universalidad, como realidad lógico-valórica, puede remitir a la figura del Tao que contiene la paradoja, definiéndose la unidad y conjunción por la relación e imbricación mutua, siempre inestable. El desorden y el caos pueden ser entonces el principio de normalidad, a la inversa que los requisitos filosóficos de la lógica formal moderna logocéntrica. 'Univocidad del ser' en la multiplicidad de relaciones, emergencias y manifestaciones. Azar, contingencia y caos, que en su interacción hacen rizomas, conjugan un orden impreciso a la racionalidad matemática, a la vez imperativo a la indeterminación creativa y prospectiva, que incorpora lo aleatorio, lo imprevisto y lo necesario.

El delirio de Universalidad, como cierre de sentido es inadecuado, ilegitimo y peligroso, en sentido democrático, si lo remitimos a las relaciones sociales. Para Laclau (1996), la posibilidad de hacer visible "*el no cierre/clausura del sentido*" depende de hacer perceptible la asimetría entre 'Universal' y 'Particular', ya que la paradoja democrática no puede ser solucionada. Entonces, la percepción de dicha asimetría la sitúa como la

precondición de la democracia. Si seguimos nuestros dos argumentos, que pedimos prestados de Bohm y Laclau, es decir '*la razón implicada'* y '*la paradoja de la democracia'*, estamos postulando entonces el régimen democrático como Universal en donde salen a "jugar" todos los "Particulares". Este es el límite de lo que no quieren dar o imponer recetas, develar y prescribir sentidos a través de normas, reglas y valores pretendidamente "Universales". En el caso de la democracia, es irónica y genéricamente valorado por sus defensores, como "*el menos peor*" de los regímenes posibles conocidos, con la infinidad de juegos de lenguajes permitidos, en diálogo con una regla "políticamente correcta": la razón no es la del más fuerte y violento, sino que debería ser la coherencia y la pertinencia de los argumentos de los individuos/grupos en relación de igualdad de condiciones, como diría Habermas desde la 'Teoría de la acción comunicativa'. Como ya lo señalamos, el conflicto no desaparece en esta razonada e improbable resolución práctica, sobre todo para los que adhieren al principio nietzscheano de 'Voluntad de poder' o la perspectiva del *conflicto* como consustancial a lo social. Ni puede desaparecer, según Laclau y Rancière, porque es constitutiva, en tanto desacuerdo y lucha por la hegemonía del sentido, de las posibilidades democráticas.

Finalmente, la universalidad desparrama, disuelve y fusiona la particularidad. La universalidad no tiene otro modo de aparecer que en la particularidad que sostiene, nutre y crea ese "todo" universal. Lalcau le llamará, tomando prestado de la lingüística estructural 'Significantes vacíos', algo así como "agujeros negros" que absorben la masa y toda energía a su fuero, nombres que se confunden con cosas (Ser, Dios, Infinito, Tecnología, Justicia, Perón) que no son nada más que conceptos, vacío ontológico, vacuidad sustancial. En la física quántica pasaría algo parecido, la materia se ha desmaterializado cuando leemos sus postulados de Bohm, en su idea del "mar infinito de energía" que todo lo hilvana y sutura, multidimensionalmente. Procedencia, emergencia y devenir que es apertura y metamorfosis temporal interactiva y recursiva.

Puentes sobre el mar infinito

Para nuestro personaje conceptual -el brujo/chamán, o si se quiere para el místico iniciado como figura ejemplar de las religiones del libro y el gnosticismo hermético-, la universalidad aparece como posibilidad. Es un etapa *post Morten*, simbólica, sólo cuando ha renunciado a su particularidad, y en ocasiones cuando puede disponer del poder negociador con el/los "espiritus", con la finalidad pragmática de la sanación individual y colectiva. Para que lo particular brille singularmente con la luz universal, magma donde *Lo Uno* es la condición paradójica-luminosa de lo múltiple, el pliegue particular es rebeldía y reverencia de la singularidad universal. *El infinito potencial* está entre medio, en la mediación, el terreno de disputa filosófico, religioso y científico entre valores y categorías de validez universales y las particularidades bio-antropológicas locales, geográficas y estéticas.

Es el relato de la alquimia medieval y Rosa Cruz[642], cuya misión es la espiritualización de la materia y la materialización del espíritu. Es de suponer que nadie encontró la piedra filosofal[643], pero en el intento parece ser que algunos han ampliado su conciencia de estar aquí y ahora (principio de individuación junguiano), vivos en el misterioso teatro del valle del asombro y las lágrimas. La alquimia -la mística de la física- es una mediación entre el plomo (el hombre, lo contingente y perecedero) que podría y debería trasmutar en oro (la divinidad, lo sublime). Algo de esto hay en la idea de la cura psicoanalítica, como transformación del individuo neurótico, que supera los límites alienantes que impone la sociedad patriarcal y capitalista.

Hegel procede con una alquimia conceptual entre *'el ser en si'* y *'el ser para sí',* momentos que se resolverán dentro del Espíritu absoluto y en los países europeos, con extensión de la gracia divina a Estados Unidos. Dialéctica que Marx tornará hacia lo económico y político, con un sujeto con misión universal, el proletariado, que la encarnará en tanto sepulturero, como determinación ineluctable de la historia, como relato de la odisea determinista y trágica del capital. La sociedad "Post" (industrial, colonial, moderna, comunista, nacional, 11 de septiembre, crisis financiera 2008) parece proyectar el

642 Roob, 2007
643 Solié, 1980: 458.

Universal como un derivado de la tecnología, algo caricaturezco como Prometeo encadenado a una licuadora y un ordenador portable (que deberá ser actualizado con la última versión de Windows, mientras un virus informático "come" su disco duro). Versiones maniqueas y dinámicas que retomarán anticipada y críticamente de modos diversos, en la obra filosófica de la Filosofía de la liberación, Lyotard, Deleuze y Ernesto Laclau, entre otros.

Dussel y Laclau: matices diferenciadores y lugares comunes

Analizaremos Dussel y Laclau, no solo porque ya venimos utilizando sus ideas y respuestas teóricas en esta investigación, sino porque las críticas al capitalismo que ellos proponen implican entre si matices diferenciadores, con lugares comunes categoriales y valóricos no analizados, en relación crítica al pensamiento eurocéntrico clásico.

Laclau, los significantes vacíos y la ilegitimidad de la negación de la 'Universalidad'

Comenzaremos por Laclau y la exposición sintética y esclarecedora de "Universalismo, particularismo y la cuestión de la identidad", artículo del libro *Emancipación y diferencia*[644]. A la relación universal - particular Laclau la rastrea en la periodización clásica de la historia de la filosofía occidental, desde los griegos, pasando por el cristianismo hasta los modernos. Las categorías y las herramientas conceptuales que utiliza son la de los pensadores neo y post marxistas y post estructuralistas, particularmente franceses (Lacan, Derrida, Foucault, Deleuze).

Sintetizando abruptamente su pensamiento, plantea la relación clásica griega de la dicotomía 'universal –particular' como *una línea incontaminada*, pudiendo ser aprehendida por la razón (*logos*). Para el cristianismo, el universal

[644] 1996: 43-68.

emparentado con la totalidad es Dios, y éste no es accesible a los humanos por voluntad propia. Por lo tanto, el acceso al Universal queda librado a la gracia vertida por voluntad divina, vía la revelación, y en algunas sectas -como los católicos apostólicos romanos-, acompañada por la encarnación del que devendrá entonces Mesías, por su forma de sujeto más lograda: *Cristo*, portando el milagro de la misericordia del Altísimo. Esta encarnación será cuestionada en la modernidad, quedando sólo como garante la 'Razón' y no el dogma bíblico.

En el idealismo alemán -Hegel particularmente-, esta Razón será la manifestación y autodesarrollo del '*Espíritu Absoluto*', encarnado en pueblos con historia (Europa y Estados Unidos), negada a los que no la poseen (África, América prehispánica, Oceanía). Éste universal en Marx deberá, necesariamente, encarnar en un portador del universal, ni absoluto ni espiritual, sino sujeto histórico encadenado y explotado: *el proletariado,* que es capaz de transformar su realidad y con ello generar historia. Para Smith y Ricardo, será *el 'libre mercado'*, más claro esto en el liberalismo colonial y del colonialismo global (neo-liberalismo). Así la función universal de Europa, universalizante como misión auto asignada etnocéntricamente, será el 'progreso económico' y el 'desarrollo civilizacional moderno', como ya lo hemos señalado en el Capítulo 3. Como lo sugieren Laclau al igual que Dussel, Lyotard, Wallerstein y Leff , esta forma de universal totalizante es totalitario.

Pero la remarca interesante de Laclau está en la contradicción e imposibilidad del primer plano del particular anulando el universal, ya que este antagonismo es irresoluble y es a la vez, condición necesaria de la democracia. Laclau explica, ejemplificando en el 'apartheid' sudafricano, que el particular tiene dos vías de solución:

1. *La construcción de identidades diferenciadas, cerradas al exterior* (que no es una alternativa progresista o viable, ya que es análoga al temor de Touraine, es decir el 'comunitarismo').

2. *Un sistema de opresión particular, que se autoproclama universal, puede ser combatido sea por una fuerza que pretenda hacer la inversión, es decir pasar de subordinada a hegemónica, que produciría un nuevo cierre o suturación del sentido*. O, a la inversa, como la precaución y proclama de la

filosofía de la liberación (y el mismo Laclau y los post estructuralistas sostienen), la posibilidad de la negación del principio de cierre del sistema, en su dimensión universal totalitaria (que Boaventura Santos llamará, si lo hemos entendido bien, "*fascismo societario*").

Esto no implica en Laclau, expresamente, la idea de negación e ilegitimidad de la pretensión de Universalidad. En todo caso, plantea la necesidad de su reformulación y la redefinición como desafío de la filosofía y la teoría política. La lucha por la hegemonía y la manifestación o posibilidad semiótica del '*significante vacío*'[645], que tomará la forma de un universal contingente e inestable -para decirlo de algún modo sintético-, es condición a priori y necesaria para la lucha y debate en la democracia como régimen político y arena del juego social de las diferencias y manifestación de sentido de los involucrados. En Jacques Rancière será el desacuerdo democrático como constitutivo básico, acerca del sentido y alcance de '*la igualdad'*, como problema a definir de '*lo* político'. Laclau lo señala a partir de la declinación o capacidad limitada de integración de los Estados nacionales (y bloques regionales). El conformismo en las sociedades occidentales, siguiendo su argumentación, es poco probable, al igual que una relación tranquila entre la universalidad de ciertos valores particulares hegemónicos y "las particularidades otras", con demandas contrarias y utopías antagonistas. Entonces, si el rechazo del universal lleva lógicamente a un callejón sin salida, y si la posibilidad de apartarse del eurocentrismo implica la posibilidad de redefinir la relación, pues la apertura y la creatividad a lo incierto es una opción. Al igual que quedar anclado a valores característicos de la modernidad desarrollista y liberal del industrialismo, junto a la devoción cerrada al Capital, como clausura del sentido sin alternativas.

[645] Laclau, 1996:69-86.

Mitos y falacias de la 'modernidad', según Dussel

Para Dussel, la crítica al mito de la modernidad conlleva la comprensión de la falacia de la idea emancipatoria del 'desarrollismo', incluidos en el universal de la modernidad y del eurocentrismo, como modelo ejemplar a imitar o seguir. Si critica 'el paradigma eurocéntrico de modernidad' porque genera "evidencias" y "realidades" ocultándose a sí mismo, a cambio propone '*el paradigma mundial de modernidad'*. En "Eurocentrismo y modernidad" -artículo integrante del libro compilado por Walter Mignolo (2001) *Capitalismo y geopolítica del conocimiento*-, sintetiza los elementos constitutivos del mito de la modernidad:

1. *La civilización moderna se comprende a sí misma como la más desarrollada, "la superior".* Dussel[646] acepta que puede haber sido superior respecto a la amerindia, aún en el siglo XV, pero no sobre el mundo otomano-musulmán, la india y china.
2. *Esto la obliga a desarrollar a las más débiles, primitivas, bárbaras.* De hecho, "América" es el "bárbaro" necesario para la construcción de la idea de 'modernidad', por esto, el mestizaje americano tiene la misma edad y es concomitante con la modernidad.
3. *El modelo de tal desarrollo debe ser el de Europa fuera de la antigüedad y el medioevo.*
4. *Donde los primitivos se oponen, la modernidad debe recurrir a la violencia para despejar los obstáculos.* La dicotomía sarmientina "*Civilización o barbarie*", correlativa al "*democratízate o te mato!*" que señala irónicamente Grosfoguel, referente a la política exterior americana y sus aliados de las últimas décadas.
5. *Esto conlleva un carácter ritual, el "héroe civilizador" inviste a la víctima (colonizado, mujer, naturaleza,…).*

[646] Dussel, 2002:621

6. Si los incivilizados están en estado de culpabilidad, la modernidad entonces es inocente, a la vez es la fuerza que emancipará o redimirá las víctimas de su culpa.

7. Los sacrificios impuestos a los incivilizados son inevitables y necesarios. La naturalización de la guerra y la violencia, constitutivos entonces de la expansión colonial y del capitalismo. Éticamente esto hace sospechables las éticas (Habermas, "postmodernos", Rorty) que no tomen en cuenta esta dimensión de las 'víctimas' del sistema mundo vigente.'

Dussel explicita que la 'Filosofía de la Liberación' está contra la violencia del Universal, generada por el mito de la 'razón moderna'. Esto no implica que esté contra el racionalismo de pretensión universalista de la ilustración, no es esta perspectiva una posición anti-europea/moderna. Contra el "irracionalismo" "posmoderno", afirma "la razón del Otro", no la disolución o la justificación de un "pensamiento débil". La '*trans-modernidad'*, es la propuesta de la 'Filosofía de la Liberación' "*en la cual modernidad y alteridad negada co realizan ellas mismas un proceso de mutua fertilización creativa. Pero primero, la cara negada, la "víctima" debe reconocerse inocente y develar la violencia originaria, constitutiva e irracional, ejercida por la modernidad".*

La perspectiva de Laclau del no 'cierre' o 'clausura del sentido', no es lo mismo que 'la aceptación de la totalidad otra, radical', el afuera de "lo mismo" o totalidad imperante hegemónica que propone Dussel. La posibilidad emancipatoria con pretensión de universalidad está en el oprimido, no en el opresor. Dios, asume Dussel siguiendo a Lévinas, está en el rostro del otro, siendo el afuera radical. Así, la formación cristiana de Dussel lo aleja de las perspectivas panteístas spinozistas y deleuzianas. También de nuestros argumentos de la aceptación de la lógica no formal, la paradoja de la univocidad y la multiplicidad, representada en el personaje conceptual, "el brujo-chamán". El panteísmo posibilita, para Dussel, la asfixiante imposibilidad del afuera, el desconocimiento y no aceptación de la radicalidad otra, ya que todo estaría integrado en *lo mismo*. La *analéctica*, la superación de la dialéctica según Dussel, se abre a otros mundos, permitiendo la salida de *lo mismo* (la fetichización del sistema, la materia o la cultura, en cuanto totalidad cerrada o clausurada).

De Laclau rescatamos la observación del peligro del cierre o "suturación" del sentido y la lucha como manifestación del espacio propio de lo político, que es la posibilidad de evitar la asfixia de la "Verdad una", del más fuerte y locuaz. De Dussel la ética que sitúa a la vida como verdad material-formal, la irreductibilidad del Otro y la aceptación de su radicalidad como posibilidad y apertura a un más allá autorreferencial. La síntesis complementaria entre los dos filósofos argentinos la encontramos en Walt Whitman, en el poema 3 de *Canto a mí mismo*[647]:

Nunca ha habido otro comienzo que éste de ahora,
ni más juventud que ésta
ni más vejez que ésta;
y nunca habrá más perfección que la que tenemos
ni más cielo
ni más infierno que éste de ahora.

Instinto… instinto… instinto…
Instinto siempre procreando al mundo.

El poema lo considero un canto presente a la vida, al amor y al misterio. De él rescato la idea de salir de la binariedad del bien y el mal, su silencio y el éxtasis o comunión con el estar viviendo, el "estar siendo" de difícil traducción a otras lenguas (francés e inglés, por ejemplo). Universalidad de la vida encarnada en la multiplicidad/particularidad viviente, presente. "Somos iguales porque somos diferentes" del FZLN, coincide con Whitman, también con "El Aleph" o "Las ruinas circulares" de Borges, o los *Cien años de Soledad* de García Márquez. Aceptan que hay un tiempo plural, que se hace y rehace en su propio relato, un ombligo que permite a infinitos mundos y temporalidades encontrarse y sostenerse, lejos de la ambición logocéntrica[648] de suturar un sólo, único y verdadero cierre de lo abierto, azaroso, aleatorio, irreversible.

La apropiación y relectura más contemporánea y a la vez clásica sobre los 'instintos', puede hacerse desde Sigmund Freud. Por extensión con Marcuse en *Eros y civilización*, el conjunto de la obra de Lacan, la apropiación

[647] (1982:28) Editorial Losada, Argentina.
[648] Es decir, particularmente Moderna y con sus variantes ideológicas liberales, fascistas y marxistas.

crítica del psicoanálisis de Dussel, desde la *Ética de la liberación*[649]. La que adoptamos en este escrito, es la relectura crítica de los instintos y la libido de *El anti Edipo,* de Deleuze y Guattari (1985) y su continuación en *Mil mesetas,* que nos impone una distancia escatológica[650] con Dussel.

En el siguiente capítulo, ensayaremos delimitar conceptualmente el 'personaje conceptual', que propondremos como posibilidad de salir del cierre asfixiante del sujeto moderno eurocéntrico, de la episteme que remite y sostiene, con sus justificaciones valóricas y fácticas. Para esto deberemos criticar la idea de *orden previo* (característica del logocentrismo), y acercarnos a la validación del *azar, el caos y la incertidumbre* como normales al devenir plural de lo viviente.

[649] 2002: 625-630, Tesis 17.

[650] Definimos el adjetivo 'escatológico' como lo relativo a las creencias sobre el destino final de la humanidad y el universo. (Diccionario de la lengua, Alianza Editorial, 1994:464, España).

Capítulo V

La filosofía del desorden. *El "brujo-chamán" como personaje conceptual.*

Hemos tratado de hacer en los capítulos II y III una aproximación a las características de *la filosofía de la modernidad* y una introducción a *la crítica al eurocentrismo*. Decíamos que estamos asistiendo al declive político, filosófico y científico, por el desmoronamiento paradigmático definitivo del modernismo eurocentrado, implosionado desde su interior. '*La forme duelle'* se presenta acoplada, incierta y caótica en la transfiguración sin pausa de 'la *réalité intégrale'*. En el Capítulo IV hemos analizado la separación conceptual de 'naturaleza' y 'cultura', sus consecuencias en el 'sistema mundo', las implicancias paradigmáticas y alternativas epistémicas. Un análisis a nivel de sus supuestos y axiomas básicos es necesario, entonces, para trascender la mera negatividad y crítica a la filosofía de la modernidad y al eurocentrismo. Hemos elegido, en ese sentido, un 'personaje conceptual', el *brujo-filósofo*, que debería colaborar a tematizar y abordar los aspectos 'decoloniales' no solo reactivos, sino afirmativos y alternativos, frente a la '*réalité intégrale*'.

La crítica a los supuestos modernos y axiomas eurocéntricos

Volvamos a los supuestos y axiomas básicos, para que al final de este capítulo, podamos abordar la dimensión afirmativa y positiva de la crítica que hemos ensayado hasta ahora. La filosofía logo-eurocéntrica ha

presupuesto en los últimos siglos dos axiomas, que fundamentan el “gran paradigma de occidente” y la visión de mundo que va asociada:

1. Por un lado *la anormalidad del desorden*, aún presente en el debate científico-académico.

2. En segundo lugar, *la separación y/o dualismo en occidente entre naturaleza y cultura* (Descola, 2004), de gran actualidad implícitamente, en el debate y discusión de la agenda de prioridades de la política mundial (como lo señalamos rápidamente en el capítulo anterior, al comentar algunos encuentros interestatales desde Río en 1992 hasta Copenhague el 2009, y las reuniones del G8 y G20).

El primer punto, *la anormalidad del desorden,* tiene sus raíces en la antigüedad griega, donde la idea de ‘*Logos’* remitía a la idea de un orden como principio de estructuración y reproducción del mundo, al cual el ideal humano de *Verdad* debía tender e imitar, por ser el orden original, autónomo, independiente, objetivo y real. Ese orden, sea eterno o instaurado por una voluntad omni-potente y presente, precedía la voluntad perecedera, cambiante e influenciable de los humanos.

El segundo punto, *la separación entre naturaleza y cultura*, es una característica moderna ilustrada. En las comunidades prehispánicas -así como en la cultura védica- hindú, china, europea medieval-, según Odon Vallet (2000) no es válido, paradigmáticamente esta lógica binaria o dualidad de naturaleza-cultura. Por lo tanto, sin sentido en la cognición y descripción de mundo. Por ejemplo, los Shuar (Ashuar o Jíbaros) de Ecuador consideran la naturaleza como una prolongación de las relaciones humanas y sociales, donde humanos y no humanos se relacionan e integran en un mismo universo[651]. El concepto de ‘naturaleza’, según Descola, cobró forma definitiva en el siglo XVII, si bien tal como nosotros lo entendemos, nació en el siglo XIX[652].

[651] Diferencia semántica que está implícita, además, en las posibilidades gramaticales y lógicas del lenguaje, que remiten a una ontología y metafísica correspondiente. Las consecuencias en la dimensión pragmática son evidentes.

[652] Según Descola (2004) « *L'idée de nature a pris sa forme définitive au XVII siècle. A cette époque n'a pas de notion de collectivité culturelle, il y a l'homme en tant qu'individu, transformateur de la nature. La notion de nature telle que nous l'entendons aujourd'hui, et telle que nous la croyons universelle, s'est en réalité constituée au XIX siècle en Allemagne, comme réaction a l'universalisme de la philosophie des Lumières.* »

El pensamiento y la reflexión moderna, sostuvieron la dualidad '*cultura*' y '*naturaleza',* ayudada por el razonamiento y tipo de lógica asociada, por la argumentación y los logros alcanzados por la ciencia y la cultura - que pueden ser discutidas y contrastadas-: todas estas presuponen el consenso e idealmente la igualdad entre los participantes. A la vez, la idea de la legitimación de Dios y el Absoluto queda eclipsada por la relatividad del conocimiento de los mortales, que se vanagloria a la vez de ser hipotético y provisorio, sujeto a una verificación sin límites. El *modelo de explicación newtoniano*, 'paradigma' que demolió y que sirvió de ruptura al dogma cristiano imperante durante siglos, será alterado profundamente, como ya lo señalamos en el capítulo anterior, por las investigaciones de la física relativista y quántica a partir de principios del Siglo XX.

Si invertimos la valoración axiológica eurocentrada y relativizamos los dogmas metodológicos de la investigación científica, es decir, que la verificación sin límites es una posibilidad y demarcación a priori de todo conocimiento, esto hace suposiciones particulares y exigencias parciales. Desde esta consideración hipotética y válida (verificación y demarcación se aplican probablemente a ciertas circunstancias singulares y preferiblemente repetibles, pero inevitablemente únicas), se sostiene el axioma moderno con dos imperativos:

1. Existe orden previo.
2. La objetividad del mundo es un a priori (ontológico y axiomático).

Los supuestos e imaginarios que contradicen la ciencia logo-eurocéntrica -que suponen cierta anomalía y alteración de los esquemas y supuestos mentales de órdenes ”objetivos” previos a los acontecimientos-, no tienen necesariamente que aceptar ni asumir ninguna “anormalidad” del desorden, ni causalidad/objetividad hipotética o sustantiva a priori. Eso no quiere decir que no haya esquemas interpretativos, dados por la cultura a través de sus mitos y las certezas del sentido común dentro de la práctica cotidiana. Así también, pueden tener una distancia crítica del conocimiento especializado en observaciones sistemáticas, como la ciencia occidental, que metodológicamente justifican su sentido y el valor de sus proposiciones en observaciones controladas, repetibles y verificables. La comparación y la capacidad de previsión científica entre dos estrategias de conocimiento,

pueden comenzarse por sus consecuencias y resultados, dadas ciertas condiciones controladas y conocidas en el inicio de la encuesta e investigación. La valoración acompañada de actitud adjetivadora o calificativa, o la soberbia de descalificación de estrategias diferentes de conocimiento es más un obstáculo epistemológico etnocéntrico (o una característica definitoria), que una valoración científica.

Podemos señalar algunos elementos comunes del pensamiento chamánico como "local", ya que *el plano cósmico emerge empíricamente en el plano de la vida cotidiana*[653]. Otras características, que ya hemos señalado, es además un pensamiento holístico, dinámico, erístico[654]. Wade Davis[655], etnobotánico especializado en antropología y botánica, considera a los brujos/chamanes del Amazona y la región andina como investigadores iguales a él, en el plano intelectual. Davis promueve el desafío del diálogo entre científicos y chamanes, en relación al conocimiento de los bosques tropicales y sobre todo, para hacer frente y detener la destrucción de los mismos.

En la maestría y experticia del desorden de las culturas animistas prehispánicas -casi desaparecidas-, las estrategias de conocimiento, intervención y alteración de las condiciones previas y sintomáticas (conocidas y acordadas como alteraciones y desordenes que ponen en riesgo sea una vida individual o colectiva), suponen dos criterios y una hipótesis:

1. *El brujo-chamán no queda limitado por la "determinación objetiva de lo real", sino que es sujeto activo e implicado, lleva adelante una negociación y relación ante fuerzas virtuales (espíritus) de difícil manipulación y conocimiento, debido a su manifestación paradójica-contradictoria*. Por lo tanto, de comprometida consistencia y consecuencias cognitiva/constructivista.

2. *El poder individual del brujo-chamán es directo y activo dentro de la incertidumbre final del proceso y la intervención, los recursos instintivos, intuitivos, racionales, emotivos y espirituales cuentan ante situaciones irrepetibles, únicas, que no reconocen dogma conceptual cerrado (ni regularidades estadísticas) en estos trámites con el espíritu que rompe la norma.* En cambio, exige rigor y respeto de la ritualidad operatoria, para conseguir el restablecimiento holístico del orden y la armonía.

[653] Piers Vitebsky, In Narby & Huxley, 2005: 270.
[654] Del griego *eristikós*, disputable, discutible.
[655] In Narby y Huxley, 2005: 262-267.

3. A nivel hipotético, en la ciencia occidental sería *necesario pasar el puente del paradigma de la física newtoniana al de la física quántica, para ensayar comprender análogamente la praxis chamánica*, sino es muy difícil comprender la subjetividad interpretativa -no sólo individual sino fundamentalmente colectiva-, y la "objetividad" de sus intervenciones. La subjetividad no es empujada a borrarse a sí misma, como en la lógica de la representación científica cartesiana-newtoniana y positivista. La 'conciencia' ya no es un epifenómeno del cerebro, como en la visión científica clásica, sino la esencia del Ser. Aún así, no hay paradigma explicativo externo, positivista o pragmático de sus intervenciones. Modelizar matemáticamente y causalmente explicaciones univocas, pueden ser expectativas puestas en duda a causa de las incertidumbres que generan las experiencias directas.

El error de valoración, desde estas consideraciones, está de parte de las falsas expectativas, prejuicios y actitudes soberbias etnocéntricas, más cercano al juicio académico característico de la época de ilustración y de los siglos de expansión colonial. Hablar de 'objetividad' y 'subjetividad' en tanto dualidad de mundo, es para las tradiciones chamánicas americanas -al igual que para la cosmovisión oriental (hinduista, islamista) y la física quántica-, como ya lo señalamos, sin sentido. Como ya hemos postulado, el pensar chamánico parte de la naturalidad del desorden, su aproximación a la objetividad y los resultados se hacen desde otra perspectiva que el pensar científico newtoniano y muy próximo a postulados hipotéticos de la física y mecánica quántica[656]. En algunos casos estudiados por antropólogos como Levi Strauss y psicólogos de formación psicoanalítica, los resultados son sorprendentes en dominios particulares de las prácticas y rituales.

La pregunta pertinente sería si las estrategias cognitivas y las perspectivas de aprendizaje e intervención características de nuestro 'personaje conceptual' son trasladables, o pueden brindar algunos elementos y herramientas, para pensar los procesos globales de transformación y metamorfosis, tanto individual como bio-sociopolítico. El caso es que Deleuze,

[656] Paul Davies (1986) y la obra colectiva *Science et consciente* (1980), junto a *Mille Plateaux* y *Chamanisme & possession. Les maîtres du désordre, y Chamanes a través de los tiempos (*Narbyy Huxley, 2005) nos ayudan a formular esta idea de vinculación entre distintas formas de pensamiento ligadas a prácticas diferentes.

Descola, Hell, Morin, Dussel, Esposito entre otros, ofrecen argumentos convincentes, para relativizar los dogmas logo-eurocéntricos, en consecuencia también los criterios y supuestos metodológicos de la investigación científica-académica de raíz newtoniana-cartesiana. Sería plausible, entonces, incorporar nuevas estrategias y abrir sin prejuicios, supuestos (paradigmas) descalificados, para la actividad heurística de las ciencias sociales, que incorporen la complejidad, el desorden, la contingencia y la incertidumbre como ampliación de los obstáculos y reduccionismos impuestos por los criterios axiomáticos, valóricos y metodológicos de la ciencia moderna eurocentrada.

5.1 Filosofía y chamanismo: posibilidad de intercambios e influencias no antropo-eurocéntricos

Cada sociedad tiene una forma hegemónica particular de validar sus conocimientos y simultáneamente, múltiples maneras de almacenar su experiencia y observación directa de la interacción, interdependencia o recursividad con el ambiente y la cultura (*semiósfera* en Lotman, *noosfera* en Morin, *imaginario* en Durand; *paradigma* en Khun y Morin, *episteme* según Foucault). Las unidades de almacenaje, según la semiótica, son los *signos*. Los *discursos* son una forma particular de percepción del lenguaje, por los individuos inscriptos en contextos. A pesar que un individuo no tenga una experiencia directa sobre algo o alguien, los signos pueden hacer saber previamente algo y disponerlos como “archivo”, es decir una extensión de la memoria lógico-emotiva-espacial-musical para el futuro. O puede ser comprendido como las posibilidades abiertas en la experiencia neurofisiológica del ser humano, pudiendo tener experiencias sensoriales, emocionales u orgánicas con el recuerdo de las representaciones de algo ya pasado, a través de los signos que se somatizan físicamente, que generan sistémicamente sinapsis y circuitos neuronales que activan y generan la secreción de sustancias químicas-hormonales en diversos órganos.

Cambiar verdaderamente la descripción del mundo, según Gregory Bateson, es modificar la experiencia y alterar las sensaciones y percepciones que tenemos de él[657]. Además de la semiótica, las psicoterapias sistémicas y las intervenciones basadas en las técnicas de Erikson, lo sostienen desde hace décadas, en las prácticas clínicas y en la reflexión teórica de la psicología, según Bradford Keeney (1991). Los signos se inscriben en textos y estos en discursos, según la semiótica y el análisis del discurso. El sentido es considerado como una experiencia de multiplicidades funcionales, cuya correspondencia es –generalmente- difícil de descifrar. La pregunta clave es si el 'sentido' es solo una categoría del pensamiento y la reflexión, o una experiencia simbólica accesible, en el cual podemos interactuar y producir consecuencias, como en el caso de los psicólogos y las prácticas ancestrales de curación chamánicas. ¿Cuál es el grado de independencia entre lo que pienso, lo que siento y lo que percibo? ¿Es un problema de la neurología y la fisiología humana? O por el contrario, ¿su comprensión invoca la interrelación entre objetos físicos mediados por seres/fuerzas imperceptibles directamente a nuestros sentidos, que determinan el destino, en el cuales nosotros somos sus marionetas? La hipótesis cartesiana de la separación de la materia y espíritu, y el "sujeto" que al darse cuenta que duda, entonces piensa, ¿sostienen realmente las evidencias y los cuestionamientos de la investigación científica social, la creatividad artística y la subjetivación política? El problema es, entonces, epistemológico. Hay argumentos disponibles para responder en uno y otro sentido. (También hay razones en otras posibilidades, no abarcados ni presentados por esta dicotomía reduccionista).

Veamos tres campos y disciplinas desde donde podemos acceder, de modo diferenciado, a la epistemología de los brujos-chamanes. Primero, la investigación etno-antropológica, particularmente de Philippe Descola y Bertrand Hell. Luego, la presentación de los criterios básicos de las características formales de la práctica chamánica, según la descripción hecha por quienes la han observado y experimentado. Incluimos a John Perkins, un "converso" ex consultor del Banco Mundial, celebre por las auto-denuncias de haber sido un "mercenario económico" al servicio de los intereses de Estados

---

[657] Podemos decir que la promesa implícita de las técnicas iniciáticas filosóficas y esotéricas, en casi todas las tradiciones milenarias y actuales, son la posibilidad de acceso a un proceso de muerte simbólica de una descripción de mundo y la creación de un nuevo relato y sentido de vida, donde el individuo renace y gana nuevas competencias, perspectivas y horizontes existenciales.

Unidos, convertido a la sensibilidad y espiritualidad de los aborígenes y su relación con el ambiente. Por último, la reflexión filosófica de Deleuze y Guattari en *Mil Mesetas.*

5.1.1 La investigación antropológica de Philippe Descola

La depredación ambiental hecha por la industrialización y sus justificativos modernizadores del capitalismo y el socialismo desarrollistas, ha sido criticada desde disciplinas científicas y perspectivas diversas (Wallerstein, Dussel, Lander, Latouche, Leff, Esposito). Desde el prologo, venimos sosteniendo junto a diversos investigadores y filósofos (Wallerstein, Schnitman; Morin; Leff, Esposito) que estamos en un proceso de cambio paradigmático. Hemos propuesto en nuestra hipótesis de investigación, que el hombre moderno está paulatinamente dejando de sentirse y creerse "el rey de la naturaleza" e integrándose a la polifonía cósmica. La tierra habitada por el hombre pasó de ser el centro del universo en la representación del imaginario moderno, a una metáfora menos pretenciosa -aunque no menos poética- contemplándose como una minúscula navecilla, flotando en un pluriverso. La idea de hombre y de humanidad están acompañadas de este descentramiento del imaginario antropo-etno-logocéntrico, hacia el paradigma de la 'complejidad', en el cual tienen lugar el 'caos', el 'azar', lo contingente, la 'incertidumbre', la 'irreversibilidad temporal-material' y la aventura creativa hacia lo desconocido e incierto[658].

5.1.1.1 Las cuatro formas de relación entre el hombre y la naturaleza*. La crítica antropológica de Philippe Descola al naturalismo eurocéntrico*

[658] Schnitman, 1995; Descola, 2004; Wallerstein, 1999.

Philippe Descola (sucesor de Claude Levy-Strauss en la cátedra de antropología en el Collège de France), ha estudiado los Shuar (Jíbaros) de Ecuador. Ha escrito, entre otros libros y artículos científicos de referencia *Las lanzas del crepúsculo* y de *Más allá de la naturaleza y la cultura.* Propone analíticamente, como ya lo hemos adelantado, cuatro formas puras -o modos de identificación- para comprender la relación entre *la naturaleza* y *la cultura*: *animismo, naturalismo, totemismo* y *analogismo*. Si bien en la realidad se dan estos cuatro modos con una complejidad que excede la rejilla analítica, es decir un sincretismo y mezcla inevitable, sin embargo, nos ayuda a crear y a producir la comprensión de las particularidades definitorias de cada singularidad y relación estudiada. Creemos que usando este esquema analítico, nos facilita abordar epistemológicamente y definir antropológicamente las identidades características de cada cultura.

Las clasificaciones propuestas son términos usuales en la antropología y la filosofía, aunque él los delimita a su modo. Ya adelantamos en el pié de página 390, las cuatro clasificaciones propuestas son:

1. *El animismo*, perspectiva donde las plantas y animales tienen atributos de interioridad (subjetividad) como los humanos, aunque morfológicamente diferentes (cuerpo). Podemos ver al animismo como *un sistema de categorización de los tipos de relaciones que los humanos mantienen con los no humanos*[659]. En consecuencia, por la analogía de interioridades entre humanos y “no-humanos” (concepto y diferencia occidentales), se establecen relaciones biopolíticas-sociales con árboles, fenómenos atmosféricos y mamíferos. Salir a cazar es un acto no pragmático (productivo, lúdico) en sentido occidental, sino relacional o de socialidad. En general, la gramática del lenguaje de estas comunidades desconoce la relación y dualidad de sujeto-objeto, siendo sujetos el ambiente y sus componentes (como en las comunidades amazónicas y el imaginario de los brujos/chamanes). Podemos entender en el presente el imaginario en Europa, sugiere Descola en un reportaje, si observamos la función de los animales de compañía. Estos suelen ser tratados como personas humanas, es decir, que se le atribuyen los mismos sentimientos, comprensión e intencionalidad que a los

[659] Descola, 1998: 226

humanos. Es una forma de animismo, oculto a la comprensión de los mismos actores.

En síntesis, en el animismo las relaciones sociales se expanden hacia todo lo viviente "no humano". *Las diferencias entre hombres, plantas y animales son de grado, no de naturaleza*[660]. Se pregunta Descola en "La cosmología de los indios de la amazonía"[661]: *¿Queda algún lugar para la naturaleza en una cosmología que confiere a los animales y a las plantas la mayor parte de los atributos de la humanidad?* Puede ser... (en la medida que queden algunos existentes sin los atributos de los humanos -en los Shuar los musgos, las piedras, los peces, los ríos-), hay quienes, en cada cosmología, quedan afuera de la inter-subjetividad, pero es muchísimo más restringido en el animismo, que en el 'naturalismo' eurocéntrico.

2. *El naturalismo,* considera que sólo los humanos tienen alma, pero sostiene que hay continuidad física en el mundo. La distinción sujeto – objeto es ontológica y cosmológica[662], como es el caso de nuestra cultura moderna actual, occidental y eurocéntrica[663]. De todos modos, occidente, como toda cultura, es un mestizaje de estas cuatro formas puras[664]. Lo que Descola

[660] 1998:221
[661] 1998: 222
[662] Descola (2006) hace una distinción entre ontología y cosmología: *Una ontología es un sistema de distribución de propiedades. El hombre da una u otra propiedad a este o a aquel "existente", ya sea un objeto, una planta, un animal o una persona. Una cosmología es el producto de esa distribución de propiedades, una organización del mundo dentro de la cual los "existentes" mantienen cierto tipo de relación.*

[663] "*El naturalismo engendró una división impermeable entre ciencias de la naturaleza y de la cultura. Unas se consagran exclusivamente a los organismos, los agujeros negros o los campos magnéticos; las otras, al estudio de las costumbres, las instituciones o las lenguas. La división fue eficaz, pues permitió a Occidente alcanzar un fantástico progreso del conocimiento. Pero también nos condujo a estudiar a los pueblos no modernos con la lupa de nuestras propias categorías dualistas, cuando la mayoría de ellos no hace una distinción precisa entre naturaleza y cultura. Desde que comenzó a existir, hace un siglo, la antropología se pregunta por qué diablos ciertos pueblos atribuyen a los animales propiedades culturales que nosotros sólo reservamos a los humanos. ¿Por qué creen que los animales tienen una vida social como la nuestra, preceptos éticos o un alma? La respuesta es que mientras nosotros creemos que la posesión del lenguaje distingue radicalmente a los hombres del resto de los organismos, esos pueblos (los Shuar) establecen continuidades.*" Descola, Ibídem.
664 El periodista de *La Nación* comenta a Descola (2006): -No obstante, el naturalismo de Occidente no es absolutamente puro... Descola responde: -Así es. *No hace falta buscar demasiado para hallar en Occidente bolsas de animismo, de analogismo o de totemismo. La pasión por la astrología es la mejor prueba. La idea de que hay una relación entre un destino individual y el movimiento de un cuerpo celeste es característica. La astrología sólo existe en los sistemas analógicos. En lo que concierne al totemismo, piense en el nacionalismo. Imagine un grupo de personas que nacieron en un determinado lugar: esa gente está tan identificada con los animales, las plantas y los paisajes de ese sitio que es refractaria a cualquier otra cosa. Eso mismo es el nacionalismo en sus formas más extremas, como el que prevalece en la ex Yugoslavia o en Palestina. Por eso es tan complicado cuando dos pueblos reclaman la misma tierra.*

nomina "naturalismo" es lo que para nosotros, en el Capítulo III ya hemos señalado como uno de los rasgos definitorios y característicos principales de la modernidad Eurocéntrica, en tanto obstáculo epistemológico (por sus propios axiomas y categorías, para comprender y explicar el imaginario, la historia y la cultura de las sociedades latinoamericanas).

3. *El totemismo*, donde hay continuidad interior (subjetividad) y física (material). Las propiedades físicas y morales son compartidas por humanos y no humanos. No hay diferencia ni exterioridad en las formas relacionales (naturaleza – cultura/antropología) totémicas entre el individuo y grupo con el tótem, ya que éste es una manifestación de propiedades y características, más allá de la especie. El nacionalismo en las sociedades occidentales, según Descola, es una forma de totemismo aún latente, por identificación de un grupo con su origen y territorio.

4. *El analogismo*, es el reverso del totemismo en tanto que representa una discontinuidad de las interioridades y de la materialidad. Un mundo altamente diversificado y complejo, con la herencia de paradigmas holísticos muy complejos y difíciles, para establecer correspondencias entre la multiplicidad de elementos constitutivos del imaginario, como por ejemplo los horóscopos Maya u occidental. Las culturas Maya, Inca, China, Hindú y la europea hasta el renacimiento, son ejemplos de este tipo de mundo, difícil a vislumbrar, operar y relacionar para interpretar el presente y predecir estados y acontecimientos futuros. En nuestras sociedades "naturalistas", la astrología, evidentemente, es un ejemplo de supervivencia de sistemas analógicos complejos.

Esta cuádruple distinción hecha luz sobre el puente que ensayamos trazar entre la filosofía de la modernidad, la crítica al eurocentrismo y nuestro personaje conceptual, "el brujo/chamán". La virtud de Descola reside en que nos propone un esquema cuatripartito, permitiéndonos abordar analíticamente la clasificación hecha por cada cultura entre la relación particular del hombre, el imaginario local y el ambiente/naturaleza. Esto nos facilita un esquema o mapa para comprender las formas de pensamiento que subyacen en la historia de las culturas y a la mundialización económica presente. Representaciones y modos que en sus formas puras, nos permite abordar la situación compleja, mestiza e

híbrida de cada sociedad, su imaginario y sus modos de subjetivación. Un mapa que sintetiza el esfuerzo de comprensión de la disciplina antropológica, para un territorio que no es fácil de delimitar y abordar analíticamente.

Hemos señalado en capítulos precedentes (II, III y IV), que la separación *sujeto-objeto*, característica de la modernidad eurocéntrica, o la costumbre naturalista de dividir el universo entre lo cultural y lo natural -y la posibilidad de explicar el mundo por leyes universales físicas y biológicas-, en realidad, no corresponde a las representaciones de mundo de los pueblos llamados -con acento eurocéntrico- “primitivos”, ni a las relaciones o posibilidades lingüísticas gramaticales y pragmáticas[665]. En la mayoría de los casos, los diferentes imaginarios de las culturas y formas de pensamiento, por diferentes razones no individualizan la centralidad humana dentro del cosmos. Se identifican -en el animismo sobre todo-, más bien con una polifonía de voces y actores en una comunidad cósmica, que poseen atributos internos parecidos (plantas y animales, en el animismo, poseen intencionalidad, capacidad de comunicar y soñar) y diferencia morfológica (en el analogismo se suma la diferencia de funciones intra-sistémicas y la jerarquización correspondiente). Como señala Descola (2006), *para muchos de esos pueblos* (animistas) *todo tiene características humanas: animales, plantas, paisajes, piedras y astros reciben el título de personas.* Para Lenkersdof (Ibídem, 258) como ya lo hemos adelantado en el Capítulo III, la perspectiva Tojolabal (Tojobales de México, una mezcla de imaginarios y formas animistas y analogistas), no usa los conceptos lingüísticos de sujeto, objeto, ya que [...] *no hay nada que no tenga corazón. Todas las cosas viven: hombres y animales, agua, cerros y nubes,* por lo tanto la comunidad cósmica, que es esa interdependencia e intercambio, exige respeto y cuidado entre iguales que se necesitan.

Hay en las cosmovisiones de las comunidades aborígenes prehispánicas y amazónicas, una omnipresencia de sujetos. Si lo traducimos a nuestra concepción ‘naturalista’ de mundo, inscripta en nuestro lenguaje, podríamos pensar que no experimentan la sociedad (ni en su imaginario animista y/o analogista) separado del todo “kaósmico”. Es decir, no vivencian su territorio y el cosmos separados, en la medida que todo es comunidad, de la que ellos

[665] Lenkersdof, In König 1998: 253-264.

forman parte sin ser el "ombligo del universo". En sentido general, no creen axiológica ni axiomáticamente en una superioridad de hombre, ni que deben controlar-someter otras especies y reinos. Es más, pueden comunicar con ellos en ciertas circunstancias (estados alterados de conciencia, rituales de sanación, trance y posesión), como es el caso específico de "los brujos/ chamanes". La aproximación y comprensión epistemológica de estas culturas requieren un entrenamiento, como sugiere la antropóloga Edith Turner[666].

Lo que posiblemente podríamos aprender de las comunidades prehispánicas y marginadas en América Latina -como sugeríamos en nuestra hipótesis de investigación en el capítulo I-, no es ni evidente, ni fácil, ni coherente con las exigencias de la lógica y los protocolos de la investigación académica[667]. No se trata de copias descontextualizadas ni de falsas nostalgias de un mundo que ya fue. Se trata más bien de saber que si miramos el mundo y nos lo representamos en un espejo trizado en múltiples pedazos, cambiar de pedazo para reflejar una parte y un modo alternativo (analogismo, animismo) no es negar el precedente. Sino más bien sumar, conectar, hacer redes y conjunciones (rizomas) en la medida de los posible, superando las incompatibilidades, en síntesis, una mirada más abarcativa de la totalidad *Otra* –seguramente siempre parcial y reductiva, y así hasta el infinito…-.

Si cambiamos nuestro mirar y pasamos de un mundo de objetos (naturalismo) a sistemas y redes (animismo, analogismo), si adjuntamos la posibilidad holística que la parte está en el todo y el todo en la parte, entre el

---

[666] In Narby y Huley, 1998: 235-238.

[667] Aníbal Quijano, dice en un reportaje en una página web de la Universidad de santiago de Compostela (http://firgoa.usc.es/drupal/node/4897) que "*El llamado movimiento indígena de América Latina comenzó en la cuenca amazónica hace varias décadas. Formaron la Coordinadora de Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica (COICA), que abarcaba Bolivia, Perú, Ecuador, Colombia, Venezuela y parcialmente Brasil. Fue el antecedente inmediato del Movimiento de las Nacionalidades Indias de Ecuador, que derivó en la Confederación Nacional Indígena de Ecuador (CONAIE), que ha creado un parlamento y una universidad indígena.*

"Algo similar se fue generando en otros lugares hasta que explotó en Chiapas y ganó una audiencia mediática muy grande. Al tiempo de las movilizaciones sociales se produjo un proceso de reconstitución de los saberes propios de estos pueblos. La universidad indígena de Quito es su expresión más acabada. No se trata de un centro de estudios para indios, sino de una universidad de indios, que da paso a la investigación y reconstitución de sus propios modos de pensamiento, alejados de la visión eurocéntrica, aunque buscando juntarse con el resto de la sociedad.

"Y se dio algo similar en pueblos de otros continentes. Las poblaciones que fueron colonizadas, cuyos saberes fueron deslegitimados e incluso reprimidos, están reapareciendo. En estos momentos en que los modos de producción de conocimiento están en crisis, abre oportunidades. La principal es que se reconstituya una racionalidad no eurocéntrica."

interior de nuestra piel y el exterior podemos interpretar el principio hologramático: *lo que nos circunda está en nosotros, estoy en el ambiente*. Entonces, la idea de dominación y poder, desde esta perspectiva, se vuelve contra quien la profesa. Mi conocimiento, podría ser en vez de una copia muda y desapasionada, una traducción, reconstrucción y creación de un mundo que pienso y que me piensa. El sueño moderno de leyes universales y un orden eterno -pudiendo tener a Dios como legislador o simplemente Leyes materiales-, se ha trizado atravesando el desierto nihilista. Un nuevo entusiasmo, en el desierto naturalista/objetivismo mecanicista –newtoniano y cartesiano-, está lentamente articulándose, motivado por la escasez, el recalentamiento planetario y la sed de nuevos mapas-rizomas para un territorio que no se acaba ni en el río, ni en el microscopio, ni en el sueño de Newton.

Descola (2006) plantea el problema, utilizando su mapa de lectura, desde constataciones globales: "*El hecho de que países como China, la India o Japón, que no tienen cosmologías naturalistas, se hayan convertido en potencias científicas y tecnológicas parece indicar que el naturalismo ha sido un paréntesis y que es muy posible fundar el mundo futuro sobre un modelo analógico universal."* Señala así un problema evidente: "*El problema será cómo hacer funcionar ese vasto colectivo analógico en forma no coercitiva"*. Se responde, prospectivamente, que "*Nos dirigimos hacia una forma de analogismo planetario. [..] …hay que hacer lo posible para instalarnos en ese nuevo sistema analógico conservando las ventajas que hemos heredado del naturalismo: los sistemas de gobierno parlamentario, el desarrollo científico, las libertades individuales, la democracia*. " En este punto parece borrarse o invisibilizarce su propio punto autorreferencial crítico. El eurocentrismo se reinstala epistemológicamente como sostén de valores e ideales claves del imaginario moderno eurocéntrico, que él llama *naturalista*. Si bien su propuesta es superar la dualidad *naturaleza - cultura*, yendo a un "más allá" de esta falsa y peligrosa dicotomía (con lo que estamos de acuerdo), parece quedar atrapado en el obstáculo infranqueable desde el eurocentrismo implícito e inconsciente, ya que sería una negación a fondo *del principio lógico de identidad* y del *tercero excluido* (conceptos desarrollados en 4.4). Mignolo lo llama *"la diferencia colonial",* que opera paradigmáticamente como obstáculo epistemológico, cierre o punto ciego autorreferencial. Visto esquemáticamente

así, es esto lo que impide pensar, comprender y explicar a las ciencias sociales europeas (y por extensión las Latinoamericanas), más allá de sí mismas, según la corriente crítica al imaginario moderno eurocéntrico (Dussel, Lander; Mignolo; Grosfoguel) como hemos planteado en el Capítulo III. No son las instituciones democráticas, de raíz ilustrada y liberal, lo que se niega a priori. Sino la dimensión epistemológica de ciertos supuestos paradigmáticos que sostienen aún un punto ciego a-crítico, que hay que ampliarlo con la crítica al eurocentrismo y la aceptación e incorporación de enfoques paradigmáticos diferentes.

Haciendo prospectiva, creemos que si bien el mestizaje y la hibridación son característicos de América Latina, las formas animistas, naturalistas y analogistas se nutren e interactúan de modo singular, impregnados de un totemismo ideológico y político, en muchos casos clientelar-medieval, más que la forma europea de ciudadanos modernos, que marca la tendencia del actual *sistema mundo*. Habría que diferenciar entre las tendencias sociales y los deseos individuales, que están ambos impregnados por el paradigma cultural en que se nutren y sostienen. Teniendo en cuenta estas dos precauciones de método y que la delimitación es poco clara en tiempos de un desarrollo espectacular de las biotecnologías y la comunicación, creemos que el animismo (en tanto forma de relación y cosmovisión metamorfoseada en el presente, que posibilita y hace del mundo un *dia/poli-logo* entre sujetos con derechos a la vida compartidos en responsabilidades y relaciones), conlleva, a diferencia del naturalismo ecologista crítico al naturalismo desarrollista, una superación de la dualidad naturaleza –cultura. La idea misma de “naturaleza” invoca un afuera, una alteridad. Si bien es comprensible la autonomía del dominio simbólico como producto típicamente humano, la hipótesis naturalista de “naturaleza” del ecologismo implica, en última instancia, su existencia cosificada-fetichizada-objetivada. Del analogismo es rescatable la idea de múltiples singularidades y dominios específicos interrelacionados, espacio heurístico que la ciencia moderna ha entrado por propia evolución y desarrollo para ampliar los límites naturalistas eurocéntricos.

Estas diferencias con la conclusión prospectiva de Descola se asienta, como es evidente en suposiciones, valores y preferencias más que en datos y hechos que apoyen éstos argumentos de las preferencias manifestadas. De

todos modos, creemos que el puente está ya tazado en las preguntas y límites a responder y resolver en la ciencia y en la agenda política de prioridades del 'sistema mundo', ligados a las consecuencias irreversibles del fundamentalismo eurocéntricos del modernismo desarrollista. Esto se hace evidente en la evolución discursiva misma del ecologismo[668] - ideología- y la ecología - disciplina científica-. De hecho, algunas corrientes ecologistas, ya han empezado a unir crítica ecológica y espiritualidades. Esto implica, manifiestamente, un claro rescate de las cosmovisiones, con una traducción conceptual y aceptación de perspectivas holísticas (como el neo-chamanismo inherente a muchas culturas no naturalistas-eurocéntricas) de las tradiciones ancestrales, contextualizándolas en la presente multiplicación de las comunicaciones en la mundialización económica.

La simbiosis entre la reflexión e investigación académica, la discusión política emergente en la sociedad civil mundial y en las instituciones globales, las corrientes espirituales tradicionales y nuevas, van generando un campo de datos, conceptos, ideas, hipótesis y potencialidades creativas que cada uno a su modo, van entretejiendo (en forma de rizoma) un complejo discursivo que va cobrando forma, oculta a la mirada del presente. Habrá que esperar algún tiempo para que la emergencia se aclare, como señalaba Hegel referido al saber, *el búho levanta vuelo al atardecer*…O que los sueños se armonicen, como sugieren los brujos-chamanes Shuar. Hay un cambio en la mirada y representación del mundo: el tiempo como cuestión filosófica abierta, deja de ser presente puro y duro, para abrirse al futuro, a la anticipación, a la subjetividad, al recuerdo. El tiempo físico y subjetivo empieza a hacer girar el paradigma moderno a un futuro no lineal y retro-progresivo, caos y desorden contingente, en ciclos interdependientes multidimensionales. Recursividad entre orden y desorden, presente y futuro, linealidad e irreversibilidad temporal. Todos los imaginarios se alterarían y sostendrían, de ser así, abriendo una dimensión al presente no congelado, a un futuro incierto, que escaparía a la predicción y al "realismo" ingenuo del sentido común dominante eurocentrado.

---

[668] *The Ecologist*, n° 34, Julio -Septiembre 2008, edición para España y Latinoamérica,. España. Hay en este número de la revista, un Dossier espacial sobre "Ecología profunda", mezcla de preocupaciones acerca del estilo de vida, valores y creencias que involucran la ciencia, la política y las espiritualidades. Se diferencia de la ecología "poco" profunda, devaluada, que emerge en los medios de comunicación y en ideas que legitiman, en última instancia, la sociedad de consumo y producción capitalista, causante según la línea editorial, de los problemas vitales del presente.

5.1.2. La interrelación entre neo-chamanismo, ecologismo y el movimiento místico moderno.

Los problemas de pérdida de equilibrio y armonía del hombre occidental con su ambiente han tenido como causa, entre otras cosas, su intervención deliberada y motivada por valores modernos eurocéntricos. Siendo éstos en otras épocas revolucionarios (en relación al oscurantismo religioso) y progresistas (en el sentido de alterar ciertas condiciones sociales injustas a ser vividas), en el presente, se encuentran cuestionados profundamente, desde la filosofía (biopolítica, crítica al eurocentrismo), la ciencia (ecología) y las organizaciones sociales (altermundialismo). Los valores modernos sostenidos en el '*gran paradigma de occidente*', decíamos previamente, parecen que están trasmutándose en la vida cotidiana de los individuos y en las instituciones que la sostuvieron. La pregunta parece plantearse, en las asociaciones y organizaciones alternativas, hacia los criterios de consumo predominante de la siguiente manera: ¿Cuánto tiempo más seguiremos viviendo "*como si*" nuestro modo de vida y nuestros valores fuesen inofensivos a las condiciones necesarias de existencia de la biodiversidad y, fundamentalmente, para las próximas generaciones?

Si bien nadie tiene "la bola de cristal" para responder a esta pregunta, al menos ya ha sido formulada desde hace varias décadas por los más renombrados científicos, líderes políticos y referentes espirituales. No es la ignorancia sino la negligencia el problema determinante. Es la última ropa a quitar, para desnudar la irracionalidad violenta del modo de producción industrial y la organización del mercado de la sociedad capitalista, pseudo democrática (en la medida que los costes de la productividad y los riegos financieros son transferidos, generalmente, del capital a la sociedad en su conjunto). Los límites e incomprensión teórica del 'cambio social', al igual que la incidencia de la acción de los actores y su relación con el ambiente, es reconocida por una parte de la comunidad universitaria de las ciencias sociales. Persistimos entonces en preguntar: ¿hay señales de cambios, de orientación y

tendencias significativos en la civilización occidental eurocentrada? Si los hubiese, muchos se tientan preguntándose ¿quiénes o cuáles son los nuevos movimientos sociales (o Sujetos políticos) propicios y aptos para el cambio? Podemos señalar que ante las evidencias cuantitativas y estadísticas de degradación ambiental, por un lado, y del número creciente de las catástrofes naturales, por el otro, se suma una alteración en la fe en la linealidad temporal progresista eurocéntrica. Esta se expresa crecientemente en la sensibilidad y subjetividad de millones de personas, que no disponen de una visión de continuidad, sino de incertidumbre atenta. Entonces, la pregunta sociológica y filosófica acerca de “quienes” o “cuales” son los ‘sujetos’ del cambio se vuelve una duda confusa, ambigua e incierta.

La ilusión moderna, resquebrajada con la ‘inmunidad’ del ‘progreso lineal’, nos está llevando a situaciones bio-políticas irreversibles, no necesariamente mejores. Sin embargo, pareciera ser (por intuición y/o deseo) que “algo” mestizo, rizomorfo, inesperado y diferente viene emergiendo, sin que sea conforme pensar en ‘sujetos’ que “encarnen” las nuevas situaciones y contextos. La recuperación de la sabiduría ancestral de las tradiciones, de las culturas no eurocentradas (prácticas de salud, modos de cultivo y producción, límites a la utilización de los recursos desde pautas y normas mítico-religiosas, etc.) se une o injerta, de diversas maneras, al discurso *ecológico* (científico) y al discurso *ecologista* (ético-político, ideológico).

Analizaremos someramente en este apartado, la contribución e interdependencia del *neo-chamanismo* en la apertura de un espacio alternativo y común[669], y la recuperación de sus valores de unidad de lo viviente, que nos acerca filosóficamente a la célebre reflexión de Spinoza “*Dios, es decir la naturaleza*”. Esto puede sugerirnos reflexionar acerca de la posibilidad de adecuación en la vida cotidiana y comunitaria, sostenible en el tiempo de esos saberes (sin olvidar las diferencias del contexto histórico-cultural y técnico, del cual esta tradición surge y se legitima), siendo no sólo muy diferentes, sino antagónicos al de nuestras sociedades en diversos niveles y dimensiones. El conocimiento y en cierto sentido la tolerancia creciente del “chamanismo”, habiendo sido negado y marginado oficialmente en casi todas las épocas de

[669] Nevill Drury, 2005 : 162-233.

Europa y América (posterior al descubrimiento español), resurge como '*neo-chamanismo'*, sin un credo oficial ni dogma instituido. Este resurgimiento en grupos sociales, si bien minoritarios pero de cierta formación profesional e influencia social, tiene tres fuentes, con las cuales se apoya, se nutre y simultáneamente las sostiene.

La primera, es la experiencia directa en rituales de sanación, sea con chamanes de las comunidades de América latina, Asia o África, que detentan una continuidad de las prácticas históricas. Una de las particularidades de estas prácticas es la adaptación necesaria y la sobrevivencia a distintos contextos históricos y políticos.

La segunda está ligada a los discursos emergentes, de lo que se denomina *Era de Acuario, Nueva era, New Age*, que es un complejo discursivo heterogéneo del movimiento místico moderno, « a la carta », donde se encuentran los discursos astrológicos, las prácticas físicas ligadas a ofertas de bienestar (Yoga, Tai Chi, Reiki, etc.), psicoterapias alternativas, nuevas espiritualidades relacionadas a grupos esotéricos o gurúes de la última hora, aromaterapia, etc. En Europa y en las grandes urbes de América Latina, infinidad de talleres, encuentros, seminarios, jornadas, coloquios, cursos y listas de discusión y correo, se ofrecen a sectores con instrucción y nivel de ingreso que buscan nuevos sentidos a sus vidas. Infinidad de revistas, ligadas a una alimentación biológica (sin pesticidas, ni alteraciones genéticas) y a otras alternativas de consumo (turismo y comercio justo/equitativo), acompañado por libros[670], publicaciones, paginas Web, producciones cinematográficas[671], la comunicación publicitaria y documentales educativos. El neo-chamanismo recoge la visión holística[672], distinta a la realidad cotidiana, desde una practica que se reivindica en sus orígenes, como tradicional, en particular en América latina, aunque no sea más que una traducción a un mercado especifico con su público, en muchos casos. Por otro lado, la UNESCO ha declarado a estas prácticas ligadas a la salud, como "patrimonio cultural de la humanidad".

---

670 Los más conocidos son probablemente los del antropólogo Carlos Castaneda, que relata las enseñanzas de su maestro Don Juan. (*Las enseñanzas de Don Juan; El lado activo del infinito; El conocimiento silencioso; Relatos de Poder; El Don del Águila; Viaje a Ixtlan;*, entre otros títulos en español han abierto el espacio de recepción, desde fines de los años 60).

671 En el cine los grandes éxitos masivos de Hollywood reproducen la estructura del relato de los mitos fundantes y epopeyas, desde *Stars War, Matrix, Harry Potter* hasta *Sexto sentido*, etc. El imaginario mágico y a veces religioso, está presente en las producciones simbólicas en la sociedad de consumo. La publicidad y el poder mágico de los productos, es caricaturesco, en sentido general.

672 Pero adaptada al contexto de sociedades democráticas, industriales y consumistas.

La tercera fuente son las academias y universidades, a través del estudio y la formación, la publicación de revistas especializadas, las investigaciones científicas y académicas (filosóficas[673], etnológicas[674], sociológicas, antropológicas[675], psicológicas, históricas), que se legitiman no desde la predicación e incitación a cambiar el mundo, sino desde el interés difuso de objetividad, de lo explicativo y lo comprensivo de los modos y formas de las prácticas especificas de ciertas comunidades o grupos, y los efectos o eficacia de las mismas.

Estas tres fuentes hacen rizoma, se nutren y confrontan, se apoyan y desarrollan, por diferentes motivos, en el imaginario ecologista que flota en los grupos y asociaciones, en el sentido común y como reflejo en los medios masivos de comunicación (revistas, blogs, televisión). El imaginario ecologista a la vez impregna e influye, de diferentes modos, a casi todas las alternativas ideológicas y partidarias, en la disputa electoral por la dirección de los Estados Nación, de las sociedades con regimenes políticos democráticos. Todo esto hace el contexto de emergencia, que tiene mayor aceptación y curiosidad por el saber lógico y empírico de los brujos/chamanes en el presente que antes, que era considerado como un saber bárbaro/primitivo, premoderno, retrógrado, manipulador y supersticioso. Sobre todo, despertaba desconfianza y rechazo de parte de la educación estatal oficial, la iglesia católica, la ciencia empírica y la izquierda marxista. Pero cuando decimos que tienen mayor recepción y aceptación, ¿qué es lo que se acepta y recepta? Siendo lo radicalmente otro, aún vestido por los prejuicios y valoraciones despectivas y desconfiadas ¿qué es lo que intuitivamente se permite permear?

---

[673] Por ejemplo, en uno de los filósofos más creativos del siglo XX, Gilles Deleuze, particularmente, como ya lo hemos señalado, en *Mille Plateaux. Capitalismo et schizophrénie 2* (Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia II). Especialmente, en el capitulo 10 «Devenir- intense, devenir-animal, devenir-imperceptible….», es de una importancia remarcable por su audacia y profundidad.

[674] Particularmente el excelente y completo estudio de Bertrand Hell -del que ya hemos hecho referencia-, *Possesion & chamanisme. Les maitres du désordre* (1999), Flamarion, Francia.

[675] Los estudios antropológicos y publicaciones del especialista catalán Josep Fericgla, son una gran contribución y ayuda para comprender este fenómeno, por su síntesis y claridad conceptual. En Francia, los estudios de Philippe Descola, reconocido como una autoridad mundial en la disciplina.

5.1.2.1 Enseñanzas chamánicas*: el relato e interpretación de las nuevas espiritualidades o 'Nueva Era'.*

Analizaremos a un ensayista, John Perkins -ya adelantado someramente en el Capítulo I-, a quien ubicamos en el segundo grupo (Nueva era, nuevas espiritualidades), que dicta cursos y divulga esta práctica desde el discurso ético, terapéutico y político, ligado en varios sentidos al movimiento místico moderno. Este ex consultor del Banco Mundial, transformado en conferencista, publicista y sanador propone desde la sabiduría precolombina de los brujos/chamanes, nuevos valores del hombre con el ambiente. Para John Perkins[676] (1997), el conocimiento y las enseñanzas chamánicas, particularmente de las comunidades Shuar (más conocidas como Jíbaros) radicadas en Ecuador, parten de otros supuestos y criterios axiomáticos que los occidentales. No es la razón en sentido occidental sino el sueño, lo que ocupa el centro de gravedad del pensamiento chamánico[677]. La importancia del sueño es diametralmente opuesta a la plaza otorgada en imaginarios racionalistas, empiristas y pragmáticos de occidente. Él interpreta, siguiendo la sabiduría chamánica, que cambiar de sueño es cambiar de realidad –en concordancia aproximada con 'los tres niveles de atención', propuestos por Carlos Castaneda en *El don del águila*[678]-. Desde la óptica chamánica, el racionalismo es un sueño más, un axioma limitado, pseudo « universal », que regula deductivamente el resto de los enunciados validos, aceptados en las reglas prefijadas de legitimación y validación, particular a su mundo de vida o juego de lenguaje (reglas particulares de formación de sentido).

El libro de Perkins es un libro de divulgación, basado en sus experiencias personales sobre terreno y observaciones no metódicas científicamente, cuyo objetivo ha sido hacer conocer por un lado, las prácticas chamánicas amazónicas y por otro, trazar un puente con sus experiencias de adaptación a su contexto cultural estadounidense. Sus observaciones remarcan la diferencia entre culturas, y estas nos servirán como primera aproximación, para visualizar

---

676 Perkins, John (1994), *The World is as you Dream it*, Destiny Books, Estados Unidos. Versión Francesa (1997): *Enseignements chamaniques*, Age du Verseau, France.

677 Si bien para Perkins todos somos, de alguna forma, "chamanes", él define el personaje como: "*…l'homme ou la femme qui voyagent vers d'autres mondes et utilise à la fois leur conscient et leur subconscient pour transformer les choses »* (1997 : 12)

678 1994: 315-330.

el contenido general del 'neo-chamanismo'. Sus ideas básicas podemos sintetizarlas desde las enseñanzas de los chamanes que él dice recibir, que se centran en *el poder del sueño*, ya que soñar tiene, normativamente, el poder de construir « la realidad ». Cambiar de sueño es entonces cambiar la realidad. Por lo tanto, Perkins extiende a su mentalidad occidental la conclusión que la actividad central de un activista responsable (artista, trabajador de la salud, intelectual, educador, jurista, técnico, agricultor, político ligado a la gestión, etc.) es *cambiar de sueño individual, como también ayudar a cambiar el sueño colectivo*. Esto requiere saber y conocer ciertas técnicas iniciáticas, pudiendo ser de gran ayuda la infusión de plantas sagradas -como *la Ayahuasca*, que abre a la conciencia la experiencia y vivencia de la Unidad con la diversidad cósmica, según Harner[679]-. No siendo la ingestión de estas necesarias ni imprescindible[680]. Ese sentimiento de fusión del que aludíamos, si hemos participado en el ritual de sanación chamánica, nos permite acceder y sentir nuestro destino, que está atado/fusionado al de la tierra: el verdadero sentido holístico de sanación como armonía con lo viviente. Sabiduría y valores que casi todas las culturas comparten, desde diferencias geográficas y culturales, que se reflejan en sus mitos e imaginarios colectivos[681].

El 'neo-chamanismo' reposa en la idea de la unidad del mundo (o en la crítica del "error" de la subjetividad occidental, de escindir jerárquicamente al hombre de su contexto[682]). Los argumentos centrales y generales de Perkins, como así de gran parte de la literatura neo-chamánica, son ciertamente axiomáticos. Rescatamos las ideas principales, en torno a las cuales gira el libro:

⇒ *Soñar es el acto más poderoso que podemos hacer*. Todos nosotros somos Uno, cada uno de nosotros es parte de un gran sueño cósmico. El

[679] En "Me sentí como Sócrates bebiendo la cicuta", 2005: 159-169, In Narby y Huxley. El antropólogo estadounidense describe su experiencia, coincidiendo con otras encuestas que he hecho a personas que la han realizado recientemente.
[680] La experiencia es siempre personalizada y diferente para cada participante. Subyace la idea en los que la utilizan regularmente, de entrar en "contacto con los dioses" o fuerzas numinosas, también suele experimentarse una "apertura interior" cognitiva, perceptiva y emotiva considerable, si bien acompañada por vómitos y purgas físicas.
[681] Vallet, 2000.
[682] El individuo y género humano… ¿El mejor?, ¿el elegido?, ¿el privilegiado?, ¿el que tiene la misión de dominar? Ilusiones y fantasías míticas del discurso cristiano y moderno.

mundo es tal cual nosotros lo soñamos. Para los chamanes no existe otro tiempo que el presente.

⇒ *Nuestros sueños personales afectan el curso de nuestra vida y el de las colectividades determinan el futuro de las civilizaciones*. Para crear un mundo nuevo, debemos entonces crear un nuevo sueño. Podemos accionar sobre nuestros sueños para crear una sociedad más respetuosa de la tierra, redefinir nuestra relación con el mundo no material y dirigir nuestra energía hacia un mejor equilibrio entre los hombres y la naturaleza. Lo que nosotros hacemos en tanto que civilización, está ligado a un objetivo. Nuestra educación y nuestros sistemas políticos, social, judicial son igualmente organizados para volver más perfomantes todavía nuestra eficacia constructiva y productivista.

⇒ *Vivimos dentro de mundos paralelos. Los chamanes son capaces de penetrar esos mundos paralelos para adquirir un conocimiento.* Ellos lo utilizan luego para diagnosticar una enfermedad, curar y/o matar o provocar ciertos cambios. Ellos 'psiconavegan', que quiere decir explorar la psique (el inconsciente, el inconsciente colectivo) para encontrar el lugar donde nosotros debemos estar y Ser (un espacio concreto o un lugar interior /estado emocional).

⇒ *Los espíritus, ambivalentes, están por todos lados*, alrededor nuestro, en la selva, dentro de esta habitación, etc.

⇒ *Cambiar de sueño, quiere decir aliar el saber del sueño y el arte de « **camayar** »* (palabra de difícil traducción, puede significar la técnica empleada por los chamanes para « soplar », dando el equilibrio, la unidad y la salud. La idea de soplar el espíritu, el alma o la unidad en alguien o alguna cosa, amar, dar vida o alimento. Procedimiento por el cual el Dios creador Viracocha ha creado el sueño, que se hizo universo).

⇒ Perkins sugiere *dos etapas prácticas, en el proceso de diferenciar la fantasía* (fruto de nuestro pensar y asociar deliberadamente) *y el sueño* (algo así como la importancia estructurante del inconsciente, según karl Jung), para crear una nueva realidad :

1) Primera etapa : *definir eso que nosotros deseamos verdaderamente* y estar seguros que se trata de un sueño y no de una fantasía;

2) la segunda etapa, consiste a *dar la energía al sueño*; debemos «camayar » esta energía a cada instante.

⇒ *El único modo de restaurar el equilibrio y el respeto entre los humanos y la naturaleza, es que el Norte del planeta aprenda las enseñanzas del chamanismo* (es decir, que aprenda a cambiar el sueño de su posición jerárquica respecto a los animales y las plantas, el deseo consumista y la ambición de dominio manipulador).

⇒ Los científicos se apoyan sobre sus sentidos y experiencias, para verificar el resultado de sus experimentos. Los chamanes, de un modo empírico y pragmático, también.

La búsqueda de nuevas formas de pensar y actuar en el mundo, son muy recurrentes en estas épocas de incertidumbre y nihilismo. Sin embargo, el ejercicio de experimentar, tantear alternativas y posibilidades colectivas, está acompañado de imposturas, de falsos «chamanes», «charlatanes» y mercaderes de la última hora. Hay que comprender que la brujería/'chamanismo' hace alusión a un contexto social, histórico y cultural muy especifico, de tipos de relaciones e instituciones en donde cobra sentido e importancia. No podemos exportar ese marco de creencias instituidas *como si* viviéramos en el medio de la selva del Amazonas o la tundra siberiana, abstrayéndonos de la influencia social de los descubrimientos y conocimientos científicos en nuestras sociedades "naturalistas", como la define Descola. Saber qué es lo que podríamos aprender, aplicar y adaptar es parte de la construcción, deconstrucción y sabiduría de las posibilidades potenciales de este nuevo espacio experiencial, desde diferentes aportes, a la búsqueda de una síntesis que modifique y detenga las fuerzas de nuestros hábitos y falsos esquemas mentales, destructivos del equilibrio de la vida.

El encuentro de la diversidad puede incitar la creatividad, facilitando la esperanza y la posibilidad de experimentaciones colectivas, elaborando respuestas sin autor individual. Sumando a los diferentes encuentros, acciones y demandas[683] de los integrantes del Foro Social Mundial (FSM) -como en 2009 en Belén, Brasil-, este espacio de prácticas y conocimientos alternativas (tanto de las organizaciones aborígenes como de grupos que buscan dar nuevos sentidos a sus vidas), profesan y publicitan valores holísticos, rizomáticos, relacionados al cuidado de lo viviente y a la transformación de sus esquemas

[683] http://www.France.attac.org/i3993

de pensamiento. *«Otro mundo es posible»* es decir, cambiar o vivir "otro sueño" es necesario. La sensibilidad emotiva y empática con lo viviente, que reviste otra forma de racionalidad, se distancia crecientemente por diferentes vías a-céntricas y rizomas del paradigma del Uno/centro, dominio y control, que aún es hegemónico en la producción y reproducción de las condiciones de vida de los miles de millones de humanos, que consumimos más de lo que la tierra puede regenerar y recrear armónicamente.

Indudablemente, el chamanismo -sabiduría ancestral y tradicional común a todas las culturas-, sigue presente, aunque difusamente, como uno de los asientos de la sensibilidad humana y uno de los aportes para la comprensión de la relación con el misterio de la vida. La Vida y el futuro de la Tierra, están en el centro de la discusión filosófica, bio-política y científica, como así también de las preocupaciones y debates culturales y económicos en occidente. La sabiduría silenciada soberbiamente durante siglos tiene indudablemente algo para compartir y decirnos, acerca de la experiencia vivida[684], en la presentación simbólica del mundo mediante el ritual y la celebración, en la muestra emocional-afectiva de la relacionalidad de todo con todo[685].

---

[684] Michael Harner, en *La senda del chamán* (2000, Ahinsa Editorial, España), escribe: *Chamanes, a quienes en nuestro mundo civilizado denominamos curanderos y brujos, son poseedores de un importante corpus de antiguas técnicas que utilizan para curar y procurar bienestar tanto a los miembros de la comunidad como a sí mismos. Curiosamente, estos métodos chamánicos son similares en todo el mundo, incluso entre pueblos cuyas culturas difieren en otros muchos aspectos y que, separados por océanos y continentes durante decenas de miles de años, no han tenido ningún tipo de contacto. [...] Estos pueblos a los que llamamos primitivos, al carecer de nuestra avanzada tecnología médica, tuvieron que desarrollar las capacidades naturales de la mente en lo referente a salud y métodos curativos, la uniformidad de las técnicas chamánicas parece indicar que, a fuerza de probar y equivocarse, pueblos diversos llegaron a las mismas conclusiones. [...]El chamanismo es una gran aventura mental y emocional, en la que paciente y chamán participan en igual medida. Con sus esfuerzos y su viaje heroico, el chamán ayuda a sus pacientes a trascender su concepción normal y cotidiana de la realidad, que incluye la visión que de sí mismos tienen como enfermos. El chamán comparte sus poderes especiales con los pacientes y, en un nivel profundo de conciencia, les convence de que hay alguien que pone lo mejor de sí mismo en ayudarles. El auto-sacrificio del chamán provoca en el paciente un compromiso moral que le obliga a luchar codo a codo con aquel para ayudarse a sí mismo. [...] Estamos empezando a darnos cuenta de que ni siquiera la moderna medicina occidental, que a veces parece obrar milagros, puede solucionar todos los problemas que tienen los enfermos o aquellos que quieren prevenir la enfermedad. Profesionales y pacientes buscan cada día nuevos métodos suplementarios y muchos de los que se encuentran entre la población sana llevan a cabo experimentos por su cuenta para descubrir alternativas viables que procuren bienestar. A menudo, en el transcurso de estos experimentos, se hace difícil, no sólo para el profano, sino incluso para el profesional, distinguir lo falso de lo eficaz. Los antiguos métodos chamánicos, por el contrario, han superado la prueba del tiempo; se han experimentado, de hecho, durante mucho más tiempo que, por ejemplo, el psicoanálisis y otras técnicas psicoterapéuticas. Uno de los propósitos de este libro es brindar al hombre occidental, por primera vez, la oportunidad de beneficiarse de estos conocimientos en su búsqueda de tratamientos que complementen la medicina tecnológica actual.*

[685] Ver revista *Solar* nº 4, Perú, el artículo ya citado de David Sobrevila, que es un comentario del libro de Josef Estermann sobre la "Filosofía Andina".

5.1.3. Posesión & chamanismo. *La aproximación etnológica de Bertrand Hell.*

Lorsque rien ne semble efficace, alors l'intervention du chamane s'impose". Lui seul peut déterminer l'identité de l'esprit rôdeur qui, privé de support matériel et donc affamé, dévore le malade.

Bertrand Hell (1999 : 30), ***Possession & chamanisme. Les maitres du désordre,*** **Flammarion, Francia.**

Veremos ahora la otra perspectiva, la de Bertrand Hell, investigador del CNRS (Francia), que complementa a la de Descola. Hell y Descola los ubicamos en el tercer grupo, es decir del discurso académico, la investigación etnológica y antropológica. Los argumentos de Perkins son, en varios sentidos, complementarios con los estudios etnológicos de Hell[686] (1999). Si bien Perkins y Hell parten de objetivos generales, estrategias discursivas, construcción de objeto de estudio, metodologías de investigación, legitimación y justificaciones diferentes, el punto a subrayar y debatir teóricamente es el de *la eficacia simbólica del chamanismo y la posesión*. Nos interesa de la reflexión de Hell la distinción de chamanismo y posesión, que nos alerta de los chamanes como "maestros" del desorden que permiten la "irrupción de lo salvaje". Irrupción que obliga a la sumisión, por esta razón son requeridos por los "pacientes" en última instancia. Por otro lado, en el libro « *Possession & chamanisme. Les maîtres du désordre* », Hell subraya el hecho de que en la lógica de funcionamiento del "chamanismo", una de las características principales es *su adaptabilidad a contextos biopolíticos, culturales y sociales diferentes, adversos y en cambio permanente*.

El estudio de Hell es un intento de brindar claridad y orden expositivo, a partir tópicas de análisis que permitan la lectura de la diversidad de experiencias. Lo presenta organizado teóricamente alrededor de cuatro partes:

1. *Pensar el chamanismo y la posesión como un sistema global.* El principio de adaptabilidad al contexto socio histórico está en el corazón de su

[686] Nos referiremos siempre a este libro: *Possession et chamanisme. Les maîtres du désordre,* Flammarion, France. Un estudio que presenta, como ya lo hemos adelantado, casos de diversos lugares y culturas, y a la vez, una discusión teórica, metodológica y filosófica, remarcables en su profundidad, amplitud y claridad expositiva.

lógica de funcionamiento (ha subsistido en regimenes musulmanes, ha permanecido en contextos religiosos cristianos, ha perseverado en el capitalismo occidental, ha perdurado al comunismo soviético, etc.).

2. El chamán es presentado como *el especialista de lo sobrenatural*.

3. *Los ritos ponen en escena la alteridad*, un verdadero escenario-tipo que modela los encuentros y sesiones. La teatralidad de los componentes obedece a una estricta codificación simbólica. Dominar la posesión, transformar su cuerpo y devenir *Otro*: el juego litúrgico es un autentico acto de meta-comunicación, capaz de asentar la fuerza de la palabra chamánica.

4. *Hay una filosofía del desorden subyacente al chamanismo y a la posesión*. La negociación y la manipulación simbólica emprendidas por los iniciados, denotan una concepción activa de la relación a lo sagrado. Los rituales tienden a aportar una respuesta concreta, inmediata y practica a la confrontación con lo aleatorio y con lo imprevisto, individual y colectivo.

Analizando diferentes rituales y tradiciones culturales, Hell va observando sistemáticamente las culturas y comentando la manera « *dont l'anthropologie contemporaine pense l'universalité du chamanisme et de la possession. Dans cette perspective large, les théories ne sont pas légion et nous pouvons assez rapidement en percevoir les concepts clés*[687] ». Los comentarios documentados con estudios de terreno de las prácticas chamánicas y de posesión, las comparaciones y similitudes en diferentes latitudes y contextos que va entretejiendo con los actores, sugiere un substrato común de representaciones e imágenes, que los ritos movilizan, creando y recreando sentidos. Estos "aliados de los espíritus y de lo sobrenatural" producen, inevitable e históricamente, las reacciones y sospechas no solo de los antropólogos. Lo es también de las elites educativas, políticas, jurídicas y religiosas de las instituciones oficiales, y en general de la comunidad misma. El brujo-chamán al ser "diferente" o "extranjero" y poseer (o creer que dispone) de un poder especial, pone en riesgo su vida, su entorno humano y material, llegando incluso a la muerte violenta.

Cuando los investigadores se preguntan acerca de la eficacia simbólica y pragmática de los rituales, las perspectivas son variadas. Sin embargo, Hell

[687] 1999:33

descree tanto de la posibilidad de convertir en modelo terapéutico una sesión ritual como de las teorías de la catarsis social, de la explicación de la liberación de las pulsiones. Tampoco da crédito a interpretación que da importancia causal al mito compartido y aceptado, ni al proceso análogo al psicoanálisis de 'transferencia', entendido más amplia y específicamente como 'abreacción'[688]. El valor filosófico de la experiencia chamánica y de la posesión como aliado y mediador, plantea Hell, es la construcción de un mundo significante, la instauración de un mundo con tiempo y espacio propio, la repetición deliberada de ciertas acciones cruciales (expulsión del mal, elevación del alma) en el contexto o universo ritual. Entonces, se puede focalizar en el rol decisivo que juega en brujo/chamán, en su experiencia de pensamiento, de clasificación, su lógica no formal. La ausencia de dogma, la imposibilidad erigir una tipología o modelo terapéutico de codificación cerrada, su pensamiento abierto a la alteridad, hace la imagen y analogía de los chamanes y su práctica, la figura del intelectual/filósofo occidental, a la búsqueda de nuevas formas de crear el mundo a partir del 'desorden', que pone en crisis el 'orden', las formas de pensamiento y las certitudes antiguas. Formula vieja que permite acceder al movimiento de comprensión e intervención, desde la idea -no tan paradójica- que relaciona la armonía y la naturalidad del desorden.

La culpa individual y/o colectiva, no tienen cabida en el esquema chamánico, debido a que la causalidad determinante es externa e intrínseca, pertenece al mundo de los espíritus. Para eso la catarsis, o la '*abreacción*' (ver definición en pié de página 273) como posibilidad efectiva de la posesión y negociación del aliado de los espíritus o experto en lo sobrenatural. Hell señala que hay una estrecha vinculación entre las lógicas del sacrificio y de la posesión, agregando que *el tiempo del transe es un tiempo sacrificial, el cuerpo animalizado del poseído es regularmente ofrecido a lo sobrenatural*[689]. Negociar, y no la confrontación e imposición brutal del exorcista, es la tarea que incumbe al chamán-poseído. A él le está dado la posibilidad de obtener la ofrenda que no sea demasiado elevada. "*La négociation doit impérativement*

[688] Ibídem, 277-278
[689] Ibídem, 302

demeurer le pivot de l'alliance avec les esprits ou sinon ces derniers auront tôt fait d'imposer leur total arbitraire aux hommes[690] ».

Podemos pensar desde otro modelo de explicación mítico similar, como ser las Teogonías míticas de Hesíodo. En la literatura clásica y las tragedias griegas quién se enamora responde a un mandato/acción de Eros, que hace cumplir el destino inevitable; o por ejemplo la belleza a la cual queda rendido el hombre, es la manifestación efectiva e inevitable de la presencia de Afrodita; las ayudas de Atenea a Ulises le permiten su regreso a Ítaca, a pesar de la saña de Poseidón; podemos pensar también en Eolos (el viento) que produce la cólera de Poseidón, y así, el mar se agita; etc. La idea de una objetividad calificada como buena o mala, se hace relativo en un suelo abonado expresamente por el mito. La objetividad es móvil, flexible, analógica y respetuosa de la paradoja de la vida, con entidades que lo representan y con una estructura necesariamente trágica: el nacimiento de lo que debe morir, para sostener el eterno retorno de lo diferente. Esto se sitúa más allá de la subjetividad y deseos, presupuestos en el vestuario 'naturalista', "real", que viste el mundo del imaginario moderno/occidental eurocentrado desde la metafórica analogía universal, mecánica, causal y temporal donde se presupone la continuidad física y la discontinuidad de la interioridad (subjetiva/psíquica/ identitaria).

5.1.4. La salvaguardia filosófica de la epistemología chamánica.

Hay de hecho una *concepción pragmática de lo invisible*, que influye en como hacer frente a lo aleatorio e imprevisible. No proceden estas concepciones de otros misterios religiosos de la trascendencia[691], ya que la idea misma de religión es impropia. Proceden más bien de convicciones variables, fluctuantes y plásticas de que *fuerzas poderosas y activas actúan por fuera de*

[690] Ibídem, 304

[691] « *Avec un divin éloigné, inaccessible, le lien est basé sur la soumission et la vénération, et non sur la négociation* » (Hell, 328)

la esfera de lo divino ordinario[692]. La tarea principal del brujo/chaman es, entonces, interaccionar, comprender y dirigir el desorden de la naturaleza ambigua del mundo de los espíritus, para utilizarlas en beneficio de la comunidad. Para Hell preservar la armonía, hacer pensable lo aleatorio, los cambios imprevistos y poseer la maestría del desorden, incumbe al aliado de los espíritus en relación horizontal con lo "sobrenatural" -pensado como *partenaire* de los humanos-[693]. En ese sentido, los dogmas son de escasa necesidad y utilidad para encontrar el modo apropiado de la negociación y reparar el desorden. La familiaridad y autenticidad de los iniciados con lo sobrenatural es simple y expresa: "*Je n'ai rien fait pour comprendre le langage des génies, ce sont eux qui ont trouvé les moyens de me le faire comprendre. L'instruction c'est comme la viande dans la marmite. Quand c'est bien cuit, tu ôtes le jus, tu peux séparer la viande des os*[694]»

El '*filósofo*', 'personaje conceptual' creado en Grecia, tiene como tarea la amistad o más específicamente ser amante, no la responsabilidad de ser el marido o la posesión definitiva de Sofía. Matrimonio y divorcio, en cambio, son posibles en la alianza del chamán con los espíritus. Esto invoca consecuencias y sentidos para ser útiles a los humanos. La negociación, la discusión y el mercadeo (don[695], sacrifico) está en el corazón del chamanismo y la posesión[696]. Cada ritual debe terminar con el consentimiento de los espíritus, no ofenderlos es una condición pragmática crucial para responder eficazmente a lo imprevisto. Ser útiles a los humanos es un imperativo de la práctica de la manipulación simbólica, para restaurar el desorden, a pesar de la imprecisión de los saberes y la flexibilidad de cada rito[697]. La eficacia ritual, según plantea Hell hipotéticamente, se debería no solo a la adhesión colectiva (directa o subterránea) a determinadas creencias y mitos, sino a que *la simbólica del desorden es la llave del mecanismo de reconocimiento del poder "mágico"*[698].

---

[692] Ibídem, 317
[693] Ibídem, 328-329
[694] Ibídem, 313
[695] Además del libro pionero de Marcel Mauss *L'essai sur le don*, puede consultase una problematización y síntesis filosófica hecha por Paul Ricoeur (2002) *La lutte pour la reconnaissance et la économie du don*, Journée de la Philosophie à l'UNESCO, Francia.
[696] Hell, 311
[697] Ejemplificando con los Puyumas de Taiwán, Hell (Hell, 1999: 316) escribe «… *le rituel chamanique est pour une grand part "improvisé". Il s'agit de répondre au besoin précis d'un client, de « réparer au quotidien ». Un autel est élaboré à chaque intervention du chamane, et le contenu de la séance est adapté au problème particulier à résoudre.* »
[698] Ibídem, 343

Prejuicios y aperturas

El pragmatismo intelectual de algunas opciones históricas y las perspectivas de interpretación/explicación que las acompañan, parecen autojustificarse en cada experiencia social, codificada culturalmente y jerarquizada políticamente. La legitimación y la corroboración de cada estrategia de conocimiento poseen múltiples reglas y posibilidades, más allá de la inquisición (cristiana, «marxista», « popperiana») que acecha, condena y persigue a los magos/brujos/chamanes desde hace siglos. La experiencia chamánica, en tanto formación, descripción y evaluación de su eficacia con el "objeto" y tiempo de manipulación, está fuera de la legitimación y exigencias de corroboración posible en la "semiósfera" científica occidental moderna. Esto es porque en el devenir presente no espera nada, sino que experimenta rizomórficamente esa superposición con y en el infinito-totalidad a cada instante. Entonces no se trata de la reproducción de la lógica formal, es decir en la victoria de la magia o la derrota de la antropología, como señalaba irónicamente Octavio Paz, prologando un libro de Carlos Castaneda, sino más bien en la lógica del '*tercero incluido*' que señalábamos en el capítulo IV. Encontrar el punto de acuerdo entre A y B, en donde la tercera posibilidad C, conjuga, transforma y recrea el espacio de encuentro/interacción de A y B, -cual ovulo y esperma, que el encuentro de lo diferente hace posible la novedad o el resultado que no es ni A ni B, es decir, un bebé, *Otro* que la identidad cerrada y formal de *o bien A, o bien B*, que nace listo para absorber, digerir y vivir en el mundo-.

Para comprender las dimensiones heurísticas y epistémicas del chamanismo para hallar las formas, modos y estrategias de pensamiento de nuestro personaje conceptual, habría que tener en cuenta algunas dimensiones cognitivas y niveles de análisis:

1. *Entrar dentro de sus reglas de construcción de conocimientos*, porque su legitimación, coherencia y justificación cobran sentido dentro de su juego de lenguaje, de sus oposiciones y paradojas que dejan una libertad inusual. Lo mismo es válido a la inversa, si el estudio se hiciera desde un brujo-

chamán hacia alguna característica especifica, por ejemplo, de prácticas determinadas de la cultura europea occidental (acceso, codificación y transmisión de conocimientos; enseñanza de las técnicas del saber hacer; prácticas de salud, etc.).

2. *Las perspectivas epistémicas diferentes, las conclusiones a las que arriban cada una no son imparciales*. Cada perspectiva epistémica muestra los presupuestos y criterios de validez propios, aún en la adjetivación, valoración o juzgamiento de la alteridad. Quien juzga a partir de la descripción de un mundo ajeno y amenazante de lo puesto en cuestión, parte de distinciones de lo «real» no pertinentes al mundo de referencia, habla de sí mismo, de sus emociones básicas y de sus expectativas.
3. *Un juego de lenguaje puede ser un punto ciego, característico de los propios prejuicios, que miran sin ver más que lo que ya sabe y que tiene como expectativa conocer*. De este modo, quedar encerrado en un solo juego de lenguaje o episteme, nos impone la imposibilidad de lo inesperado. No hay apertura al Otro en su radical diferencia. Las reflexiones antropológicas, etnológicas y psicológicas actuales, son bien conscientes del solipsismo de éstos inconvenientes metodológicos y complicaciones epistemológicas.
4. *La hermenéutica puede ser de gran ayuda para evitar éstos problemas.* El arte de la interpretación debe superar las limitaciones solipsistas y los obstáculos narcisistas, correspondientes a una sola manera de ver y comprender el mundo. Es decir, un adentro incapaz de ver su afuera, ya que su totalidad concreta es más de de lo mismo: el límite psicótico de la auto-referencia, que viste al mundo con sus hábitos y costumbres.
5. *Anular o relativizar la lógica formal se impone: mejor la conjunción que la disyunción, más apropiado el intercambio de argumentos mediante el diálogo y la esperanza de un cruce productivo, que la negación de lo diferente.* La posibilidad de acceder al afuera del propio pensamiento no es negarlo, sino partir el espejo, que muestra la ilusión de la identidad en un hiato insostenible, la paradoja de la representación (Enaudeau, 1999). Un chamán tiene respuesta a éstos problemas extraños y extranjeros, sin apoyo de ningún dogma. Su poder arriba por el desorden, la rebelión constante -y no la revolución-, ya que busca reavivar el orden y no a

consolidarlo. Rebelión a la manera del psicoanalista, que debería incitar la interrogación sobre sí mismo acerca de la posibilidad de un nuevo comienzo, revisando, reinterpretando y cambiando el pasado, alterando voluntariamente el presente y conjurando el futuro.

6. *Los períodos cíclicos generan una correspondencia tumultuosa en la naturaleza entre orden y desorden.* El chamanismo, según al perspectiva de Hell[699] es una suerte de *Ferment du désordre, ferment de vie*, en la medida que disuelve el realismo ingenuo del individuo en una totalidad inmanente, que trasciende la interioridad vivida como identidad egocéntrica en una fusión/disolución cósmica (un entrenamiento que alguna veces es ayudado por infusiones 'enteógenas' -la Ayahuasca o Yagé, mezcal, cactus, hongos-, también utilizadas en contextos de rituales comunitarios, vinculados a prácticas de salud).

Reducir una representación del mundo tan compleja como la chamánica –o la de un investigador científico sobre la *inteligencia artificial*- a su sola perspectiva instrumental, limita el interés antropológico, etnológico y filosófico. Tal vez lo más interesante de esta construcción de mundo, sea el poder e intención a través de la cual se dinamiza y construye otros "mapas del territorio[700]" que no es evidentemente, el mismo que el de la ciencia occidental. Al igual que la iniciación a la investigación científica, la iniciación "chamánica", implica un entrenamiento que requiere asumir sus riesgos correspondientes. Puede incluso cortarse el linaje, si nadie tiene el poder y la paciencia de resistir a las condiciones de la iniciación. Lo mismo para ser amante de Sofía, no cualquiera tiene las dotes necesarias para semejante honor, es decir, devenir 'Filósofo'.

El arribo a ciertas experiencias personales mediante técnicas específicas trasmitidas por el linaje de brujos/curanderos/chamanes, no es nada fácil. Ponerse atrás de la máscara que sostiene nuestro personaje y disolverse en un todo impersonal, puede ser una experiencia traumatizante y riesgosa psicológicamente (particularmente para la idea voluntariosa de individuo autónomo y libre de occidente). Trascender los deseos y destruir la representación que uno tiene y sostiene del mundo, descubrir la intención que

[699] 1999: 338
[700] « El mapa no es el territorio », propone Bateson (1991) en *Pasos hacia una ecología de la mente*.

dibuja lo que se refleja en nuestras pupilas y escucharlo en el ritmo cardiaco, puede movilizar la resistencia generalizada de la representación establecida y permitida por el sentido común. El pluri-universo se llena de seres fantásticos y comediantes fuera de libreto preestablecido por el individuo y su contexto cultural eurocentrado. Estos "seres", ya no serán parte de una representación adecuada a lo trasmitido (por la tradición e instituciones conocidas), sino la presentación de un lenguaje nuevo, particular, horroroso y sublime. Alucinación de lo «real» que escandaliza a la racionalidad moderna (y a todo «sentido común») ya que la inocente soberbia de pretensión de objetividad como paso previo del conocimiento para el control y dominio, se muestra en su auto-representación como una patología desnuda y ridícula. Algo así como una psicosis autista, en la cual se estabiliza y contiene lo soberbia y la violencia epistémica que desea someter al otro, para obtener un reconocimiento al final de cuentas forzado, monologal. Espectáculo que precisa de un *"doble"* para representarse a si mismo: el pasatiempo es siempre propio, el adentro condenado a la ilusión de un afuera imposible. Pensar el "*afuera"*, para penetrar su reconversión en "*adentro*" con el inviable deseo del dominio y la sumisión. Romper o anular la distinción, es finalmente la propuesta de gran parte de las tradiciones filosóficas e iniciáticas, en la historia del desarrollo de escuelas de conocimiento y sabiduría.

El objetivo de la iniciación chamánica no es menos pretencioso que las finalidades de iniciación al conocimiento científico. Ambos parten de criterios ascéticos y prohibiciones por rigor de método. La subjetividad (valores) cumple roles y funciones diferentes en cada uno de ellos. El análisis comparativo de las dos estrategias de pensamiento nos puede ayudar a observar mejor uno y otro, sin las ropas que muestran los signos de poder instituidos.

5.1.4.1. La necesidad del desorden. Captación, incorporación, manipulación y sanación.

... le seul ordre réduirait la société à l'état d'astre froid.
Georges **Balandier**, *Le Désordre. Eloge du mouvement, Pag. 131, Fayard, 1983, Francia.*

Ferment du désordre, ferment de vie
Bertrand **Hell** (1999:338)

El desorden, puede ser entendido como posibilidad de manifestación exuberante y tumultuosa, como exhibición frondosa y cíclica de la vida que restablece y regenera el orden, evitando su cierre o clausura. Es un tema recurrente en la mitología de las diferentes culturas de la tierra. Sin el exceso no hay creación ni ciclo, la vida queda, entonces, muda. Dionisios es en Grecia el dios que incita invertir el orden e incorpora el desorden. Seth es quien lo promueve en Egipto. Festividades orgiásticas como las saturnales, los carnavales o las perspectivas que englobamos en sentido genérico en el *eterno retorno*, sitúan al desorden como necesidad y dupla insustituible con el orden como manifestación paradójica y complementaria de lo viviente. No es ninguna novedad la idea de desorden y el caos, retomada desde los 'nuevos paradigmas' de la ciencia actual, como lo hemos visto en el capítulo anterior.

Otro modo de aproximación dual, que son dos formas de acercamiento puede ser entre *el intelecto calculador* y *la poesía* -según lo plantea Vincenzo Vitiello (1998) en *Genealogía de la modernidad*, analizando y repitiendo a Ernest Jünger-. Esto parece remitir a la dualidad Nietzscheana, personalizada en los olímpicos Apolo y Dionisios. En muchas de las cosmogonías de las comunidades prehispánicas en América latina, está el *caos/desorden* del origen y *el orden* como consecuencia posterior de la dualidad dinámica de los comienzos y la intervención de los dioses que instauran los ciclos de la vida (el ciclo solar y lunar, el sueño y la vigilia, nuestras funciones orgánicas, etc.). En general, 'caos' y 'desorden' para Hell no son sinónimos, *el desorden forma parte del orden natural de las cosas*[701]. Así como hay matices entre los conceptos de *estabilidad* y *orden*, pueden remitirse uno al otro sin anularse y confundirse. La acción chamánica tiende a crear un nuevo orden o el retorno del perdido, a partir del control del desorden hecho por espíritus subversivos. En los rituales está generalmente permitido a los

[701] « *Dans le registre de la pensée symbolique, le désordre est associé à la verdeur et à la vigueur* » (Ibidem, 337)

poseídos, la falta de respeto a las autoridades comunales y a los notables locales. Bacanales y carnavales, pasados y presentes, tienen algo de esta forma de rebelión y contenido de desorden, en la lógica del ciclo vital y la analogía social. El orden se consolida -sin cerrarse- con la revivificación del desorden, en la fiesta/celebración. No por y con la consolidación, imposición y fijación de un supuesto orden paradigmático "eterno-imperecedero-siempre igual", como es el caso caricatural del imaginario eurocéntrico, en la forma de regímenes políticos totalitarios y centralizados (monarquías, teocracias, administraciones coloniales, fascismo, comunismo) o de devoción liberal al poder del capital económico/financiero.

5.2 Personajes conceptuales y creatividad artística*: caminos y búsquedas de nuevas formas del pensar, sentir y hacer.*

Partout où l'aléatoire fait vaciller l'ordre des choses, l'intervention des chamanes-possédés semble à nouveau indispensable.

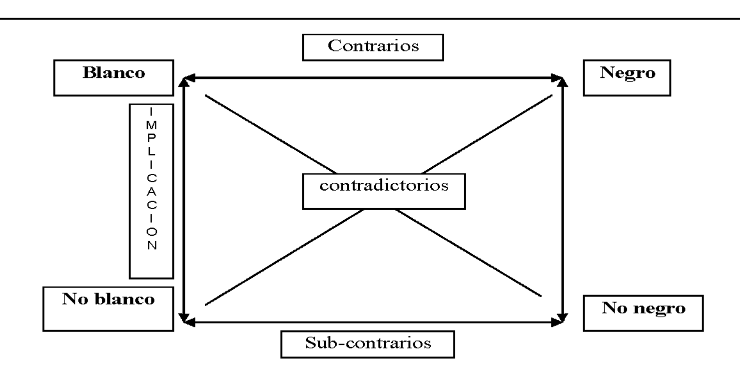
Bertrand **Hell** (1999:10)

La dicotomía '*ofrenda – ofensa'* parece articular y sintetizar la relación del individuo y su grupo con le ambiente bio-antropo-socio-eco/lógico. Alianza (interdependencia) o confrontación (dominación/sometimiento/ supremacía) que puede ser otra interpretación y dualidad estructural, desde el código iniciático-chamánico. Relación que tendrá sus matices si es de complementariedad, contrariedad o antagonismo[702]. El apoyo tecnológico a

[702] Pensamos desde la estructura del "Cuadrado lógico", que formalmente lo presentaremos así en su forma estructurante, porque nos sirve para abrir las posibilidades de un signo-palabra-concepto-categoría. Pero la relación de 'contrariedad' es en este caso que analizamos entre *alianza – confrontación*, pudiendo pensar la relación de 'implicancia' con *interdependencia* y *dominación* (siendo entre ellos sub-contrarios). En el caso de 'Orden', su antagónico o la relación de 'contrariedad' será 'desorden', la relación de implicancia serán 'estabilidad' del primero (orden) y 'caos' del segundo (desorden). Veamos el esquema que lo aclara:

escala planetaria, por diferentes motivos de orden paradigmático, diluye y en algunos casos anula la necesidad de negociar con lo ‘natural’ y lo “sobrenatural”, con el mundo humano y con el no-humano. Consciente o inconscientemente, el modo y forma de relación impacta sobre las generaciones humanas y no–humanas actuales y futuras, torciendo el curso y sentido de lo pasado, haciendo incierto y aleatorio el futuro. Así, se está forzando el destino con valores, y en consecuencia con expectativas implícitas y normativas (paradigmáticas) del ‘sistema mundo’. Entonces, es de esperar consecuencias no previstas e irreversibles, a causa del impacto de las ideas materializadas/objetivadas de los deseos e ilusiones de imaginarios, “encarnados” en estilos de vida y tecnologías.

Ideas modernas y valores eurocentrados son, como venimos sosteniendo desde el comienzo, un obstáculo epistemológico, un desafío a la creatividad afirmativa y a la vez un acontecimiento constrictivo para lo viviente. Es decir, en la medida que sostiene la dicotomía en su pensamiento y praxis que escinde y separa la pretendida independencia del individuo respecto al mundo, seguirá estando en el centro del problema epistémico-político. Ésta, la modernidad eurocentrada, se revela en el presente como obstáculo filosófico y político que habría que superar o enterrar, con un poderoso “conjuro”. Invocación que, en primera instancia, colabore a emancipar de los dogmas paradigmáticos de la modernidad eurocentrada. También, que proteja de “*la barbarie que viene*” -el ‘sistema mundo’ en lenta y sostenida descomposición-, y que, finalmente, incite colectivamente a explorar y experimentar formas y situaciones de asociación creativas, no jerarquizadas, ni centralizadas. *La réalité intégrale* desde su mismo reverso o pliegue -*la forme duelle-,* parece indicar y sugerir ya no el fin de la historia, el arte, la modernidad o la filosofía, sino del ‘patrón de poder mundial’ que describe Quijano, y que Wallerstein categoriza como ‘sistema



mundo'. Ambas, *ofrenda* y *ofensa* son en última instancia sacrificiales: el costo de cada una es lo que habría que evaluar (el científico, el político) y/o negociar (como el brujo-chamán), para decidir responsablemente acerca del equilibrio, la armonía, el Tao, o como quiera llamársele, para que los dilemas y problemas no asfixien el '*estar siendo'* en el planeta que compartimos.

¿En qué puede beneficiarnos, como estrategia filosófica, la recuperación de modos de pensamiento y 'epistemologías otras', como la de los "brujos/chamanes"? Qué traducción puede hacerse, desde nuestros paradigmas, si nos preguntamos: *¿Hay alianza con lo invisible?* Si son, en última instancia, paradigmas inconmensurables, el moderno-eurocéntrico y el de nuestro personaje conceptual, ¿hasta qué punto podemos utilizarlo de apoyo para despojarnos filosóficamente de los lastres y obstáculos modernos, y además, del ancla nihilista? Repetimos así, de otro modo, las preguntas del prólogo y algunas conjeturas y supuestos del Capítulo I: *hay posibilidad de otros relatos/mapas del territorio donde vivimos, es decir de articulación conceptual entre disciplinas diversas y perspectivas teóricas diferentes*. El rol ideal del *brujo/filósofo* es más una exploración existencial e inventiva conceptual a compartir cooperativamente, que una verdad a desparramar sobre mentes engañadas y corazones perdidos.

Es posible y factible salir de la pura negatividad crítica a la filosofía de la modernidad y el eurocentrismo, para entrar en un plano heurístico, afirmativo, que epistémicamente nos promueva a salir de la lógica formal. Metafóricamente, siguiendo a Baudrillard, haciendo un pliegue en *la réalité intégrale*, podría sugerir también asomarse afirmativa y creativamente a *la forme duelle*. Dussel configura y visualiza este espacio desde la ética y la crítica filosófica como "*transmodernidad*", Leff desde nuestra lectura, ensaya la articulación lenta, incompleta y posible, de lo que él llama "complejidad ambiental", que es un modo de tomar conciencia de los desafíos del presente e incita a la acción para abordar los límites del capitalismo moderno eurocentrado, en todas sus dimensiones de análisis.

El pensamiento político y científico moderno de occidente tiene como forma lógica y horizonte comprender las causas y resolver problemas. Esto lo hace con su pensamiento y con el apoyo de la técnica (la relación básica es la dupla "problema –solución"). *Sanar, mejorar, transformar, inventar, innovar,*

poseer son verbos que están en el imaginario y en su finalidad. Veamos nuevamente unos de éstos seis verbos: *sanar*, ya que la dimensión terapéutica está en el corazón del chamanismo. La enfermedad, en estas tradiciones es, en varios sentidos, una elección. La cura es un camino de iniciación, se inscribe en lo sagrado sobre la experiencia cotidiana. ¿Dónde reside la eficacia terapéutica?, se preguntan los especialistas y el público en general. El chamán, provoca intencionalmente estados alterados conocidos como 'éxtasis', 'trance' o 'visiones' para contactar, comunicar y dirigir los espíritus por algún motivo o finalidad. El propósito de la acción es fundamentalmente pragmático, excluyendo todo dogmatismo y liturgia, variando de un chamán a otro y en cada ritual, además, con características particulares de una sociedad a otra, según Hamayon (2005). En general, la finalidad es operar cambios en los demás o en sí mismo, u obtener información del mundo físico. Cambio que tiene el objetivo de la sanación o curación, a partir de *técnicas para provocar, mantener e interpretar las intensas experiencias del imaginario mental que se producen en estados alterados de conciencia voluntariamente inducidos por el chamán*[703]. Para Hell, la simbólica del desorden es la llave esencial del mecanismo de reconocimiento de poder mágico, para asegurar (negociando-ofreciendo invocando-sacrificando-danzando) en última instancia, la circulación del flujo vital. Se valen para eso, de varias estrategias, a saber:

1. *La sugestión*; es una estrategia que se revela poderosa, implicando una relación de confianza paciente-medico/sanador.
2. *Legitimidad del sanador*, no es lo mismo la prescripción de la enfermera que la del médico. Sea a través de magia, de un placebo, etc.
3. *Hay una lógica exteriorizante, que sitúa el origen de la patología fuera de la persona sufriente.* Es la patología interiorizada, entonces, la "culpa" es de lo sobrenatural (exterior). El enfermo queda des-culpabilizado.
4. *La amenaza de enfermedad es un constitutivo normal de la salud y la armonía.* Si esto es así, es mejor que la medicina occidental renuncie a "erradicar" la enfermedad como lo ha señalado Canguilhein e Iván Ilich. Dejar de lado la "salud absoluta" por una "salud relativa" y frágil, concebida como "equilibrio inestable". La "cura" nunca es definitiva y

[703] Noll, op. cit., 228

puede volver la enfermedad. Esto remite a dejar de lado la “Verdad general Universal”, detentada por “una” persona.

5. La eficacia del chamán está en la capacidad de comunicación, negociación y juego con lo sobrenatural.
6. *Lo no familiar, el contra mundo*, el juego litúrgico que conduce al cambio del orden natural de las cosas[704].

5.2.1 Características a rescatar filosóficamente del personaje conceptual.

Recuerdos de un brujo, I. En un devenir animal, siempre se está ante una manada, una banda una población, un poblamiento, en resumen, una multiplicidad. Nosotros, los brujos, lo sabemos desde siempre.

Deleuze y Guattari, *Mil Mesetas, 10*, Devenir-intenso, devenir-animal, devenir-imperceptible..., (2008: 245)

Reiteramos tres puntos a considerar y luego presentaremos la estructura recreada del ‘personaje conceptual’.

1. *Descartamos los prejuicios de los primeros colonizadores cristianos de España, y las ofuscaciones racionalistas- ilustradas sobre nuestro personaje conceptual.* Aceptamos la exaltación pre-romántica en la literatura Alemana del siglo XVIII, si bien es una exaltación libresca e idealizada del personaje “chamán”, como precursor del artista seguro de sus sueños y en ese sentido, libre e inventivo[705]. Nos interesan sobre todo los desplazamientos y deslizamientos que ha suscitado este personaje difícil de asir desde su entrada en occidente, desde el campo de la religión, el pensamiento simbólico, la psicología, la antropología, la medicina, la sociología y la filosofía[706].

[704] Hell, 1999: 368
[705] Hamayon, 2005 a: 13
[706] Definido y juzgado a lo largo de los últimos cinco siglos como “pastor del diablo”, juglar, embustero, mago, brujo, hechicero, adivino, sanador, curandero, hombre medicina, especialista de lo sobrenatural/invisible, hombres de poder y conocimiento,….. Ver la introducción de Narby y Huxley (2005); el artículo de Hamayon, (2005, a; b); Hell (1999).

2. *La propuesta de Deleuze y Guattari* (1993) *de "la teoría como caja de herramientas" y la tarea de la filosofía en crear conceptos, puede acoplarse como punto de partida, prescindiendo del mito ontológico de un mundo que preexiste y que podemos describir como si hubiese verdaderamente existido, previo a nuestra percepción*. El punto de unión entre el artista, el científico y el chamán es el espacio o hecho de que la mente humana pueda pretender cartografiar o entender la realidad profunda, caótica y fractal de la naturaleza y que el mundo-devenir tenga sentido. Es más una manera de pensar constructivista que una descripción del mundo. No se propone describir ninguna realidad absoluta, central, única e independiente, sino sólo los fenómenos de nuestra experiencia y práctica. "*Devenir es un rizoma, no es un árbol clasificatorio ni genealógico*"[707]. Desde una perspectiva pragmática, según Deleuze y Guattari, la filosofía es un constructivismo que crea conceptos y traza un *plano inmanente*, ilimitado[708]. La brujería es, entonces idealmente el manejo de estas técnicas constructivas/creativas del 'devenir'[709], es el trazado del plano de inmanencia como lo pre-filosófico, la creación del personaje conceptual que insiste con imaginación y por último, creador de conceptos-demonios que facilita el entendimiento de la situación-acontecimiento -con sus puntos de fuga y bifurcaciones posibles-.

Espíritu humanista, si vale otra analogía, próximo a Leonardo Da Vinci, pero recurrente en muchas tradiciones y cosmovisiones diversas. Los brujos/chamanes lo hacen con finalidades, estrategias, formas y estilos que construyen la identidad y especificidad propia. La práctica de nuestro 'personaje conceptual' implica adaptación al contexto, estar abierto a la improvisación y se reconoce la importancia de la subjetividad o personalidad del oficiante, a diferencia de la "objetividad" que exige la normativa y aséptica empírica/ racional de la ciencia moderna o paradigma dominante. Pensar no desde la distinción y relación moderna "sujeto-objeto", sino desde la analogía con el 'personaje conceptual', encarnado filosóficamente en Deleuze y Guattari[710], con la herramienta conceptual de 'rizoma'. Estrategia conceptual del

[707] 2008: 245
[708] 1993: 39
[709] *Devenir no es ciertamente imitar, ni identificarse; tampoco es regresar-progresar; tampoco es corresponder, instaurar relaciones correspondientes; tampoco es producir, producir una filiación, producir por filiación. Devenir es un verbo que tiene toda su consistencia; no se puede reducir, y no nos conduce a "parecer, ni "ser", ni "equivaler", ni "producir".* (2008: 245)
[710] 1993; 2008

tercero incluido, intuitiva, que posibilita otra perspectiva, donde desaparece filosóficamente la posibilidad funcional y binaria de sujeto-objeto, como así también la "enfermedad occidental" de la trascendencia, que privilegia *Un Centro* de irradiación, articulación y posesión de la *"Verdad". "N – 1",* sustraer *lo "único" de la multiplicidad, formas diversas, ramificadas, de conexiones heterogéneas que se territorializan y desterritorializan, que carecen de centro y punto culminante, que no responden a ningún modelo genético o estructural*. Un paso más allá de Dussel que no es necesario dejarlo de lado conceptualmente, ni hacer falsas dicotomías 'Dussel o Deleuze', analéctica o rizoma. No es como argumenta Dussel el desconocimiento o no reconocimiento de las víctimas del "sistema mundo" actual, sino otro relato, otra cartografía que pretende no suscitar "generales" en nadie, ni en ningún lugar.

3. Haciendo analogía con el filósofo de la liberación, crítico al eurocentrismo y a los vestigios coloniales modernos (del patrón de poder mundial / 'sistema mundo') aún presentes, puede servir como ejemplo el caso de los chamanes en Siberia, presentado por Hamayon[711]. *El rol del chamán es volver buenas y liberar las almas de los malos muertos* (eurocentrismo) que aún están entre nosotros. Su principio de la cura, en sentido terapéutico y de su ritual como sesión, es calmar el infortunio causado por éstos "malos espíritus" (modernidad eurocentrada, neo-colonialismo), ofreciendo comprensión, expiación y apertura crítica.

5.2.2 Recreación de los mapas y rizomas cognitivos. *La relación Uno -(ser, espíritu, materia, bios)- Otro*

Lograr la formula mágica que todos buscamos: PLURALISMO=MONISMO, pasando por todos los dualismos que son el enemigo, pero un enemigo absolutamente necesario, el mueble que continuamente desplazamos.
Deleuze & Guattari, *Mil Mesetas*, (2008: 25)

Analizaremos la relación orgánica del pensamiento de nuestro 'personaje conceptual', para recrear lo anteriormente expuesto, pretendiendo subsumir a Dussel y Baudrillard con el concepto de '*rizoma*' según lo definen Deleuze y

[711] 2005 b: 37

Guattari como sistema acentrado, no jerárquico y no significante. La estrategia es, desde una tópica analítica conjuntista/constructivista relacionar no dicotómicamente -como lo sugerimos en el capítulo IV - la distinción filosófica entre lo '*Uno*' y lo '*Otro*'. La relación 'Uno – Otro' la entendemos fuera de la lógica binaria y formal. Aunque la paradoja sea difícil y violente nuestro imaginario, es necesario incluir la mediación inclusiva-conjuntiva de *ser-espíritu- materia- bios* entre ambos términos. Analizaremos el Uno y el Otro por separado, y en la comparación esperamos hacer la conexión, la 'síntesis disyuntiva', para aceptar la ética que impone analécticamente la aceptación y compromiso con el Otro, remitiendo a la unidad inescindible de lo '*intégrale*' y lo '*duelle*', como momentos constitutivos del devenir 'rizoma'.

Devenir 'rizoma' -como sugiere *Mil Mesetas*[712] - siempre estando en el medio, entre las cosas, nunca fundamento o principio; el viajero que siempre parte entrando y saliendo, destituyendo el fin y el comienzo; *intermezzo*, que ni empieza ni acaba, siempre y, y, y… que sacude y desenraíza el verbo ser. El rizoma es un modelo descriptivo o epistemológico alternativo en la que la organización de los elementos constitutivos no acepta sometimiento y estructuración jerárquica, como la metáfora del árbol que se enraíza y tiene ramas que surgen del tronco central. No es arborescente, carece de centro. Por esto sostenemos desde el comienzo que se ofrece como alternativa heurística y epistémica, como apoyo a la crítica a la filosofía de la modernidad y al eurocentrismo. Este tipo estrategia cognitiva es análoga o está implícita en la cosmovisión innata de culturas prehispánicas y particularmente, en la descripción de nuestro 'personaje conceptual'. Si las plantas hacen rizoma con el viento, los animales y los hombres, como lo proponen Deleuze y Guattari, es esta cosmovisión que emparentan los brujos a los filósofos de *Mil mesetas*.

La 'réalité intégrale' y la 'forme duelle' es el verso y reverso de la lógica de los 'espíritus' con los que negocia e interactúa el brujo/chaman. La aceptación de la radicalidad Otra (lo no humano, plantas animales, fenómenos meteorológicos), si bien no es un calco en la ética de la liberación de Dussel, podemos interpretarla como una ética del reconocimiento. Ética y moral constitutiva de la 'diversalidad' propia de la cosmovisión e imaginario holista,

[712] 2008: 29

ecológico y animista de las culturas originarias, y particularmente en nuestra construcción e idealización del 'personaje conceptual'.

Nuestro 'personaje' que postulamos idealmente para crear indicios con pretensiones heurísticas- filosóficas, lo elegimos por las cualidades a priori que le otorgamos, pero que a la vez, está dentro de la descripción etno/antropológica de Descola y Hell. Decíamos que el brujo-chaman tiene cualidades miméticas particularmente con lo que occidentalmente entendemos por 'naturaleza'. Mímesis necesaria e imprescindible que es soporte de la acción y negociación con fuerzas de difícil comunicación. Mímesis que es mapa y no calco, es decir, nuestro personaje brujo ejemplar mutado a filósofo, hace rizoma con lo que negocia y acciona, con lo que piensa e interactúa. Experimentación que actúa sobre lo "real", creatividad en acto, intuición e irreverencia con la "centralidad" y la "trascendencia", ruptura y danza de carcajadas con las promesas católicas del paraíso y con el 'progreso' moderno-eurocéntrico. Dualidad paradójica en el borde complementario, si deja posibilidad de reestablecer el orden precario-contingente de lo viviente. O paradoja en el borde antagónico, que desencadena lo inevitable, que será devorado, reciclado o restaurado al 'mar infinito de energía', al 'gran espíritu', al 'infinito'. *"El pensamiento reivindica "solamente" el movimiento que pueda llevarse al infinito. Lo que el pensamiento reivindica en derecho, eso que ella selecciona, es el movimiento infinito o el movimiento del infinito. Esto es lo que constituye la imagen del pensamiento"*[713]

Lo Uno.

Divers mouvements de l'infini sont tellement mêlés les uns aux autres que, loin de rompre l'Un-Tout du plan d'immanence, ils en constituent la courbure variable, les concavités et les convexités, la nature fractale en quelque sorte.
Deleuze y Guattari (1993: 43)

Deleuze (1995) señala que "*El UNO es índice de una multiplicidad: un acontecimiento, una singularidad, una vida…"* El 'Uno' de nuestro personaje conceptual invoca apriorísticamente la aceptación de la paradoja onto-lógica de la univocidad antagónico/complementaria, compatible con la multiplicidad de

[713] Deleuze y Guattari, 1993: 42, traducción propia

formas de existencia, remitiendo a la imagen y concepción de pensamiento recursiva, hologramática y fractal. "Uno" que acepta borrarse el rostro, sin ser el "*meta-sujeto científico"* que elabora un informe despersonalizado y des-encarnado, y a la vez ser todos los rostros al mirarse al espejo. Darse cuenta de la "mascarada", el engaño de creerse "yo pienso", mientras creo que "yo danzo", afirmándolo como cierto e indubitable y a la vez como extraño, misterioso. Saber por un instante, eterno, que somos la música y nuestro/a compañera de baile para inmediatamente, negarlos y creernos nuevamente la representación que "yo bailo" y "yo escucho" sin ser, otra vez, nadie, todos y espacio-tiempo referentes de lo que acabo de afirmar y destruir. Entre la esquizofrenia hologramática multidimensional y la realidad Una que debo compartir y consensuar, para trabajar, comer y pasear camina el ego, la idea, relato e hipótesis metafísica y epistemológica del "yo" individual (lo analogamos aquí genéricamente al *sí mismo, o "self"*), el uno particular diferente al otro.

La cuestión heurística que nos concierne es saber si esto puede conjugar la '*analéctica*' y '*la relaité intégrale'/réalité duele.* Esta relación entre univocidad y dualidad atraviesa el pensamiento ontológico y metafísico de la filosofía heleno-céntrica y judeo-cristiana. Para comprenderlo fuera de estas cosmovisiones, que son el fundamento mítico-romántico de occidente, es necesaria otra lógica para tematizar el orden- desorden. "*Lo trascendente no es lo trascendental*" escribe Deleuze en su último y sintético artículo publicado, *L'inmanence, une vie…*, donde traza la idea de 'campo trascendental', como puro campo de inmanencia más allá de la conciencia. Una suerte de empirismo que escapa a la simple sensación y a la trascendencia del mundo del sujeto y del objeto. Afirma multiplicidades duales, rizomáticas, 'síntesis-conjuntivas', la 'univocidad del ser' que señala Badiou de la filosofía y ontología deleuziana. 'Devenir', es decir *el paso de una sensación a otra*, campo trascendental que permite pensar la velocidad de la conciencia a-subjetiva e impersonal, conectando y conjugando las ratas, los virus, el agua, los hombres, las plantas[714]…

[714] Análogamente con esos conceptos deleuzianos, teniendo en cuenta la diferencia histórica a y conceptual, el cacique de los Iowa, Nube Blanca dijo hace dos siglos en una carta al presidente de Estados Unidos: *"Nosotros creemos que el Gran Espíritu ha creado todas las cosas. No sólo la humanidad, sino también los Animales, las Plantas y las Rocas. Todo en la Tierra y entre las Estrellas tiene alma verdadera y toda vida es sagrada. Nuestras oraciones se dirigen al Sol, la Luna y el Viento. Somos capaces de vivir en armonía con toda la Naturaleza. Toda la Naturaleza está dentro de nosotros y nosotros somos parte de la Naturaleza*"

En ese sentido va nuestra interpretación y recreación de nuestro 'personaje conceptual' que en su praxis "encarna" idealmente estas posibilidades experimentales, contingentes y rizomórficas. Pensar es seguir una línea mágica o encantamiento, que al igual que los filósofos que crean conceptos, los brujos conjuran la presencia de "espíritus" para poder "negociar" -comunicar, interactuar- con ellos. Los 'brujos/chamanes' centran el "negocio" entre el *bios* y el *espíritu*, la 'unidad' rizomática -equívoca si miramos desde la lógica formal- es el suelo de apoyo. Las 'nuevas espiritualidades', que asocian los 'nuevos paradigmas' con la conexión orientalizada (budista y taoísta) de la idea de 'Dios' (bíblico, pero en sentido gnóstico), asociada a la versión de divulgación de la física quántica, la llamarán '*conciencia*'. Siendo primordial o primero la 'conciencia' desde esta perspectiva como esencia del ser o estructura primaria de la realidad, afirmando así una superación del materialismo vulgar de los siglos precedentes –rotulado como mecanicista, empirista, racionalista, 'positivista' y consecuentemente, axiomático e indiscutible-. La finalidad pragmática que remite al "*que hacer*", guiado por la intuición como eco actualizado del silencio exterior y pliegue de lo virtual de cada acontecimiento, remite a un espacio inmanente total sin afuera, punto eternamente ciego que se auto-encandila enceguecíendose, como una minúscula partecita que reproduce hologramáticamente la unidad, conectividad y potencialidad plural de lo viviente.

Lo Otro.

Rien n'a d'existence en soi. Rien n'existe que dans l'échange duel et agonistique.
Jean **Baudrillard** (2004 : 162)

Hay bastante metafísica en no pensar en nada.
Fernando **Pessoa**, "El guardador de rebaños",
Antología esencial, Pág. 65, Need, Argentina.

El eurocentrismo cuestionó lo 'Otro', desde el miedo a la "barbarie", la alteridad e in-validez heurística y epistémica otorgada a los saberes paganos,

pre-renacentistas/ modernos. La revancha emerge sin venganza: los supuestos de superioridad se desmoronaron al interior del propio contexto hegemónico exitoso, propiciado por la cultura Europea inicial.

Lo *Otro* tiene un momento necesario de autonegación estructural, en la unidad de múltiples dualidades. Por un lado, es la posibilidad del silencio, por otro la coincidencia de los opuestos de las corrientes místicas herméticas, gnósticas y la estructura básica de la alquimia. Así también del pensamiento y problemática de la física quántica, que posiblemente esta pregunta ha transitado la mente de quienes han comprendido los postulados básicos de las hipótesis fundamentales: ¿dónde van la onda y el corpúsculo cuando están en permanente aparición, desaparición o posibilidad?

El afuera es lógico, no óntico. La condición de posibilidad del Uno es el Otro, la violencia es la absolutización del Uno que cierra, anula o asfixia la posibilidad de lo radicalmente 'Otro', la diversidad-pluralidad-multiplicidad de lo siendo/deviniendo. La imaginación hace construir posibilidades, la voluntad y el intento experiencias en la incertidumbre, que si bien pueden ser plausibles, nuestro 'personaje conceptual' no conduce a gusto y discreción, sino aleatoriamente. En algunos sentidos, puede ver el futuro, adelantarse con hipótesis prospectivas, "preformatearlo", haciendo rizomas, adjuntando azar y alterando la transformación por injerencia de su intervención, en gran parte imprevisible y fortuita.

'El doble'[715], el cuerpo energético, la alteridad, es una totalidad relativa, dual, un recurso heurístico de la magia del pensamiento, el pliegue de lo mismo, un conjuro que construye y crea lo "real". '*Otro*' a priori, fuera de la totalidad dada, observada: un mundo que es parte de infinitos-múltiples mundos, no amarrado a ningún puerto, siempre navegando. El movimiento del infinito construyendo y recreando el plano de inmanencia, que no es concepto. Otra realidad, a la vez vacía, necesaria y estructurante, '*duelle'* (dual) fuera de lo '*intégral*', otro campo-plano de experiencia, conocimiento y conciencia. La conciencia, en este sentido, es una fuerza de implicancias y efectos materiales

[715] *El doble*, "[…] *espectro corporal idéntico a uno, es a la vez* alter ego *y* ego alter*"* (Morin, In Schnitman, 1995: 81) como en la magia, que se manifiesta efímero e irreal, pero mensaje objetivo de lo que no es ni más ni menos que 'yo', sino compañero de danza, que me envuelve, negocia y enamora. El Otro (*réalité duelle*) y lo mismo (*réalité intégrale*), evidencia epistémicamente la exterioridad del logos "socrático-paulista-cartesiano" para este imaginario Otro, no eurocéntricos, informe, silenciado, activo y presente.

(karmáticas, termodinámicas): los esquemas o mapas de autopercepción e interacción de un individuo y una comunidad en su ambiente/territorio afectan directamente su destino, corriendo el velo con esfuerzo, sacrificio y velocidad en la intuición. Conciencia donde los 'Otros' mundos son mapas incorrectos, que nos guían en la aventura y recorrido, de este mundo "otro" de los Otros. La poesía conjura, invoca y ensaya llegar con lo que nunca da en el foco, la palabra, lo Otro de lo innombrable.

Lo Dual. 'Rizoma', 'polifonía' y "ritornelo"

Tout ce qui enfreint la dualité, qui est la règle fondamentale, tout ce qui se veut intégral mène à la désintégration, par résurgence violente de la dualité.
Jean Baudrillard (2004: 159)

Salirse del curso del río es pisar la tierra, volar como un Jilguero o si quedamos adentro, enterrarse en la arena del lecho. Podríamos sostener que hay dos imperativos que se imponen, inescindibles y sinónimos, en su relación: vivir en el cambio, muerte y nacimiento que hacen la recursividad e interdependencia de la vida. Encontrar respuestas a las preguntas, en un universo entrópico en expansión viviendo la pregunta, es decir observar, contemplar, sentir los *rhizomes*[716] que creamos en nuestra percepción e interpretación. Sinapsis neuronales que producen siempre nuevos circuitos, descargas e intensidades siempre activas, nuevos umbrales de entrada y salida. Como calcos de un mapa azaroso que se configura y sedimenta siempre virtual, abstracto, operativo, relacional.

Lo dual, lo inaprensible e indefectible, consubstancial a 'la totalidad integral', ni lo 'uno' ni lo 'otro' incluidos en 'lo mismo' en movimiento que se afirma y niega simultáneamente, como óvulo y esperma haciendo nueva vida, que no es ni lo uno ni lo otro. Como la lógica del 'don' y el 'contra don', o el

[716] "*Sustraer lo único de la multiplicidad a constituir: escribir a n-1. Este tipo de sistema podría denominarse rizoma*" [...] *En sí mismo, el rizoma tiene formas muy diversas, desde su extensión superficial ramificada en todos los sentidos hasta sus concreciones en bulbos y tubérculos: cuando las ratas corren unas encima de otras.*" Deleuze & Guattari (2008: 12-13).

sacrificio exuberante de exceso y gratuidad que hace el Sol para que los astros y los hombres vivan, acordado por el sacrificio de vidas humanas en agradecimiento que ofrecían los Aztecas[717]. Como la llegada de Godot (de Samuel Becket), la unión de la espera esperanzada y lo imposible. 'Tercero Incluido', diferencia, evasión y desprecio de la idea de centro y toda centralidad o reduccionismo al Uno. El 'rizoma' es la línea que marca la vida, multiplicidades complementarias y extremadamente oportunistas, libres, esquizofrénicas. *Alicia en el país de las maravillas*: no hay linealidad preestablecida, ni camino marcado, más bien se hace camino al andar, se encuentran moradas que son acceso a puntos de fuga, accesos a otras mesetas, descubrimientos de otros estratos. Sendas perdidas que no llevan a ninguna parte predefinida, dan vueltas en círculo dentro del bosque, caminos internos que lo reinstalan en una eternidad particularizada, solipsista, abriendo el infinito, ritmo siempre único, irrepetible. Polifonía de un eco que no tiene comienzo ni fin. '*Ritornelo'* que enlaza el caos que atemoriza al centro seguro que protege y el escape a la aventura. Configuración del área multidimensional, cantos de pájaros que delimitan, marcan y comparten el caos y el cosmos, su territorio.

Un mundo racional. El punto de vista privilegiado y solipsista del deseo de Dios, o *el sueño de Brahma*.

¿Hasta qué punto el saber de la ciencia y la práctica académica eurocéntrica permiten ignorar el axioma de la idea de un mundo « racional », por voluntad, deseo y privilegio desencarnado y "objetivo" del punto de vista de « Dios »?. O al decir de Laplace, respondiendo una pregunta de Napoleón sobre el porqué de la ausencia de Dios en sus teorías: "*Dios es una hipótesis que no necesito".* Esta sospecha acerca de la paradoja de no necesidad o prescindir hipotéticamente de él, de su punto de vista absolutamente particular y omnisapiente (Dios) -propio de los siglos XVII y XVIII, y a la vez, la anulación/invisibilización del sujeto cognoscente (subjetividad) por imposición

[717] Ver Baudrillard (2004: 159-162) "Retour de flamme de la dualité", donde escribe que todo lo que se aproxima a su forma definitiva, produce su doble monstruoso, sea el terrorismo o los clones.

axiomática de un conocimiento “objetivo” –propio del siglo XIX-, incita a preguntarse nuevamente sobre su veracidad y modo de sobrevivencia en el credo metodológico laico y agnóstico. En particular, de la ciencia moderna[718] y sus mutaciones paradigmáticas relativistas/quánticas.

La posibilidad de devenir brujo, construir y cambiar radicalmente las representaciones, analogías y metáforas mentales, puede ser muy complicado, por no decir improbable. Los conocimientos que uno construye son relativos a los propósitos físicos y conceptuales, entramados con la visión de mundo. Para el hombre moderno hay interioridad (subjetividad) que conoce la exterioridad mundo. Para el hombre “no moderno”, como figura ideal, el mundo es una presencia completa, infinita y milagrosa a cada instante donde la “interioridad” está tejida e imbricada a la “exterioridad”. Hay palabras de otros que juzgan, antes de entender el “despistaje sintomático” del que está fuera de la línea dicotómica demarcada de lo ‘real’ y ‘normal’, la totalidad y lo cotidiano, la naturaleza y la cultura, el individuo y la comunidad. El delirio, por inadecuación del pensamiento a “eso” que se impone como evidencia de lo ‘real’ y lo ‘normal’ -es decir la sombra de lo aceptado, respetado y racional, la *réalité intégrale*- es un rotulado que produce consecuencias, sobre todo en el espacio de las patologías clínicas, en las figuras jurídicas y en las marginalidades académicas. La norma social lleva asociada la violencia que la sostiene, impresa en el marco de lo percibido y en la hipótesis racional que la justifica. « *Eso* » que da el sentido, que no es elección de individuos ni de gobiernos, que se instituye en la evidencia del referencial que sostiene el mundo comprensible y comunicable, está atrás de los ojos del que mira y al fondo de la lengua (que sirve de tobogán y colchón a las palabras proferidas). La norma social es una suerte de somnífero, que prescribe dormir en la hora del trabajo, ausentarse a la batalla del encuentro entre lo que siento, lo que sucede y lo que acordamos que entendemos. La historia y sus diferentes culturas ya mostraron una buena estrategia de decir nada y asumirlo todo, en la chacarita donde mora el garante último, el sinsentido (significante puro o vacío) que posibilita el sentido: Uno, Dios, Espíritu, Tao, Energía, o como se desee llamárselo, al que alberga todos “los otros” que se definen en relación a los otros.

[718] Puede verse “La paradoja de la subjetividad científica”, de Fox Keller (Págs. 143-173, In Scnitman 1995) que plantea el problema desde una perspectiva cibernética del conocimiento y la historia de las ciencias.

Infinito o nada, vacío que llena el delirio de nombrar algo otorgándole substancialidad en la experiencia del sujeto. (Un comodín/jocker- con poderes extraordinarios en la cadena significante de ciertas reglas de juego). A ese mundo, pero sin UN comodín/jocker plenipotenciario, sería posible entrar en la experiencia chamánica, sin utilizar el lenguaje y la lógica desde la metafísica y la racionalidad occidental. Algo así como un logos bizco, como entrar y salir de una cochera convertida en tren fantasma, pero aquí es entrar a realidades paralelas, senderos que se bifurcan y que abren la posibilidad de vivir alternativamente, paralelamente como el film de Kievlowsky, donde Verónica tiene una doble vida. Lo binario de una forma de lógica y la imagen lineal-acumulativa del tiempo y los acontecimientos, se desmoronan en mundos donde la distinción exterioridad-interioridad carece de sentido. Mundos paralelos, acéntricos, fusionales y alternativos, dispersándose en rizomas del pensamiento y en la producción-reproducción de la voluntad-deseo.

¿Hasta donde puede ser alterado un régimen de verdad?, ¿Falsa dicotomía en Ser Uno o Múltiple, en vez de multiplicidades? La representación del mundo, la voluntad individual y la percepción entran en regimenes de sentidos codificados a partir de axiomas humanos, no siempre justificables ni razonables. La experiencia metafísica Hindú, Griega, Árabe y Europea occidental, hasta las miradas materialistas -desde Demócrito y Epicuro hasta Marx- no salen de este dilema del Ser y el devenir. La experiencia metafísica, llevada al extremo político, ha servido para justificar la violencia del despojo y la acumulación, de parte de un porcentaje mínimo de beneficiados. La salud y la acumulación de poder simbólico-cultural por parte de Sacerdotes-Brahmanes, han dimensionado su posición privilegiada. Si ese UNO -en tanto creencia religiosa aceptada-, está distribuido en todas partes sin privilegios, los sistemas jerárquicos-centralizados de distribución de beneficios de lo producido colectivamente (que se suelen apoyar en un argumento arbitrario de lo inefable para sostener la estructura de dominación y despojo), se ponen en cuestión.

Nuevamente el dilema “helenocéntrico” entre Heráclito y Parménides. El devenir de lo múltiple y el ser Uno. El Ser del devenir, propondrá Hegel, en su dialéctica. La pregunta es si es factible incorporar la experiencia de conocimiento de la iniciación chamánica a la reflexión filosófica. De ser posible,

¿a qué serviría esto? Sería posible la incorporación y podría ser ventajoso al análisis, en la medida que aclaremos el alcance de la incorporación y las condiciones. El alcance es la crítica de los límites de la experiencia del 'sujeto' moderno. Las condiciones del análisis no implican asumir la cosmovisión a la que va asociada, sino apropiarse de ciertas prácticas y técnicas no dogmáticas, fuera de la lógica formal. "Caja de herramientas" con la cual podríamos ensayar una salida heurística-cognitiva del solipsismo en que nos introduce la filosofía moderna eurocentrada, o el sueño de un dios dormido, *el sueño de Brahma*...

Dussel y Leff, como sugerimos en el prólogo, nos dan otros soportes ligados a la tradición occidental como orientación de la reflexión para una nueva eticidad, para la reconstrucción de una filosofía latinoamericana que pretende encontrar su camino en el encuentro de un pensar autentico, que ensaye crear y recuperar el núcleo ético por la *vida buena,* para la gente y su territorio. Esto puede implicar el ensayo y las hipótesis de sintetizar la sabiduría de la historia, enraizada en la tierra por generaciones. El encuentro de mundos que han testimoniado las características reveladoras de uno y otro, es un proceso no cerrado, mestizaje que clama repensar la construcción eurocéntrica de los Estados Naciones. Se plantean varios caminos, desde nostalgias imposibles a sueños utópicos, de deseos imposibles a *utopísticas* factibles, que nos animen a salir de la historia monologada del capital y el modernismo eurocentrado.

Muchas opciones y alternativas que implican verbos y posibilidades. Promover y estudiar las culturas negadas, recuperar sus idiomas, los hábitos y costumbres, aprender las implicaciones del saber en la vida cotidiana en su relación con el ambiente. Experimentar nuevas formas de organización de las solidaridades comunitarias y territoriales. A nivel de interacción con el ambiente, podría sugerirse estar atentos a las sugerencias y reflexiones de Leff, una vez incorporadas y asumidas críticamente las enseñanzas de las comunidades originarias. Como visión filosófica general en relación al 'Otro', nos sirve la '*filosofía de la liberación'* como búsqueda y desprendimiento epistémico de lo que no deseamos auténticamente. Como entrenamiento particular de apertura de la percepción y la experiencia metafísica individual, que ensaye ignorar la « tiranía » del Sujeto moderno e incorpore situadamente las posibilidades constructivistas dinámicas, empíricas, formales,

heurísticas/epistémicas de otras estrategias cognitivas. Las experimentaciones colectivas, la iniciación chamánica o cualquier otra perspectiva que promueva la osadía de explorar otros mundos de experiencia, relacionales e invisibles a nuestra percepción[719]. *Eros* y *misos* (odio) haciendo las experiencias del deseo[720], no limitándose a la moral moderna del bien y del mal. Entrar y salir, partir y volver de esos mundos. Viajeros y exploradores, experimentación colectiva y tanteo cuali-cuantitativo/valorativo del mundo donde las empresas coloniales pierden sentido, donde Torquemada se queda sin fuego, donde el centro se disemina, se imposibilita y se desdibuja en 'n-1'. Abrir la percepción a "eso" otro invisible en este mundo de experiencia, resistir a "la barbarie que viene" e incorporar la incertidumbre para abordar la negociación y la posibilidad de nuevas alianzas y conjuros filosóficos, para ensayar sanar el cuerpo propio y la vida en la comunidad ambiental.

[719] Carlos Castaneda en el *Don del Águila* le llama "la segunda atención", es decir, la posibilidad de entrar en un segundo mundo donde el "doble" tiene las facultades, la atención y el poder de hacerlo. La psiquiatra rusa Olga Kharithidi en *Entrar en el círculo,* relata estas experiencias personales y conocimiento que hizo de prácticas ancestrales en Siberia. La bibliografía, como lo señalamos más abajo, es enorme, tanto en la divulgación, la literatura como en los estudios etno-antropológicos.

[720] Jesús Ferrero (2009) hace en *Las experiencias del deseo. Eros y misos*, una interesante conjunción conceptual desde la tradición mítica y filosófica griega, para comprender el amor y el odio a sí mismo y a los otros, como componentes necesarios e in-escindibles del deseo.

TERCERA PARTE

Los desafíos de una Filosofía crítica en América Latina

Capítulo 6

Conclusiones

Nuestras conjeturas iniciales proponían que se debían repensar los ‘imaginarios’ y polemizar con la ‘filosofía moderna’ apoyándonos en la ‘filosofía de la liberación’, desde el paradigma de la ‘complejidad’ y con estrategias alternativas a la lógica formal. Sugeríamos que esto remite a la necesidad de buscar un ‘personaje conceptual’ (y no un ‘Sujeto’) que aborde la creatividad conceptual afirmativa y crítica al ‘eurocentrismo’. En concordancia con la filosofía de la liberación latinoamericana, para quienes la tarea parece sugerir que habría que definir *la razón* fuera de toda pretensión normativa universal, concluíamos que éstos serían algunos de los desafíos y tareas de la filosofía latinoamericana debería pensar prospectivamente.

En el capítulo III y IV, señalábamos que la ética y el paradigma científico moderno pretenden comprender el mundo carente de ‘sujeto’ o libres de subjetividad, geografía y corporalidad (‘*el punto de vista 0*’, o ‘*el ojo de Dios*’, que postula Santiago Castro Gómez). Nuestras conjeturas iniciales proponían que éstas -la ética y el paradigma moderno- están heridas, atacadas y cuestionadas por las perspectivas más dispares. Los ‘nuevos paradigmas’ poli-centran su temática y la crítica en éstos supuestos, en los ejes que antaño eran el orgullo de un tipo de ciencia y su método consecuente. El núcleo duro del ‘*gran paradigma de occidente*’ (Morin), su ‘relato’ (Lyotard) o la perspectiva ‘eurocéntrica’ de la modernidad (Dussel), parecen no resistir sólidamente a los argumentos en su contra. Lo mismo acontece con sus preferencias estéticas, políticas, normativas e inmunitarias. Esto no puede dejar de conmover a la filosofía en sus cimientos categoriales, en la certitud de lo construido conceptualmente hasta el presente y en el personaje "filósofo", como portador de una práctica y tradición.

La filosofía de la modernidad con pretensiones universales -proponíamos en la primera parte-, requiere para evolucionar críticamente, despojarse de los lastres éticos, heurísticos y epistémicos eurocentrados. Estos empezaron a hacerse evidentes en la primera modernidad, se consolidaron en la segunda y terminaron de configurarse y solidificarse a mediados del siglo pasado, a grandes rasgos. Luego, lo que acompaña la segunda mitad del siglo XX y la mundialización basada en la economía, en las nuevas tecnologías de comunicación e información (NTCI) y la genética, son variaciones sobre un horizonte modificado, aún sostenido en los mismos pilares conceptuales y con la disolución del concepto mismo de "realidad", instaurado y delimitado a partir del renacimiento europeo. Repeticiones en un contexto tecnológico que genera mayor confort, condiciones de salud y acceso/disposición a la información, y a la vez una degradación ambiental/cultural y riesgos a las generaciones futuras, sin precedentes. El control y sometimiento de lo viviente con la finalidad de la reproducción y acumulación constante de capital son, en tanto imperativos éticos de reproducción sistémica, valores antihumanistas/ totalitarios (réalité intégrale), que señalan el limite del capitalismo y ponen en peligro la creación y reproducción de la vida humana y de la no-humana a corto y mediano plazo.

Las posibilidades de una filosofía crítica en América latina deben superar, sosteníamos en el Capítulo III, la crítica a la modernidad eurocéntrica, sin quedarse anclada en la negatividad pura, pasando a un nuevo momento, su punto ciego y a la vez su posibilidad (*forme duelle*). Esta parece ser la tarea presente de la filosofía, es decir, pensar más allá de los idearios de superación y síntesis dialéctica, o simplemente 'progreso'. Estamos en un momento determinante de resolución del sentido y visión de futuro, como ya lo reconocen no solo la comunidad científica, sino tanto los partidarios como los críticos al 'sistema mundo' actual. El traspaso del cuarto momento de Dussel[721] -el "sistema mundo" instaurado desde 1492-, al quinto momento "transmoderno" en transito de reacomodamiento, que desde Baudrillard lo nombramos como *la forme duelle,* que posiblemente implosionará en su pliegue (o ya lo está haciendo), dando vuelta e reinventando como una venganza trágica y necesaria a *la réalité intégrale*. Mientras más asfixiante es la 'realidad integral' con su extensión tecnológica y sus dispositivos de poder, más violenta la

[721] 2002: 21

resolución de la 'forme duelle': no síntesis y resolución feliz, sino compensación y reequilibrio que hará eco del delirio y barbarie de la ilusión del capitalismo, como una realidad completa y acabada.

Para ensayar una síntesis de las perspectivas de una filosofía crítica en América Latina, hemos explorado una parte de la bibliografía del espacio intelectual referente y afín a la filosofía de la liberación, crítico al eurocentrismo (Dussel, Quijano, Mignolo, Castro Gómez, Grosfoguel) y por otro lado, a Deleuze por analogía al 'personaje conceptual' (brujo/chaman) y a Jean Baudrillard, de quien nos servimos de su propio "Tao", que muestra sus dos componentes de la *'réalité' intégrale* y la *forme duelle*.

Si rescatamos en la segunda parte (Capítulo V) la figura o 'personaje conceptual' del 'brujo/chamán' (apoyándonos en estudios etno-antropológicos de Descola, Hell, Narby & Huxley; y de publicaciones de divulgación, como Perkins, Harner y Castaneda), fue para permitirnos la posibilidad de apertura conceptual y la posibilidad de crear un pliegue, y así ensayar visualizar y experimentar entrar conceptualmente de otro modo, con ángulo de enfoque diferente y con otra lógica (Capítulo IV). El objetivo ha sido hacer variaciones sobre el nihilismo eurocéntrico, asfixiante y desolado. Bien podríamos habernos asentado en figuras de la tradición mítica griega como Proteo, Hermes, Dionisos, Eros, Asclepios[722] que bien tienen los atributos arquetípicos del "brujo/chaman". Son similares o remiten al mismo aire simbólico que nos interesa, en cuanto figura de pensamiento: transformación, virtudes, poderes, misiones. La incertidumbre caótica y compleja sobre la continuidad de la vida y la sobrevivencia del género humano nos alertan los 'nuevos paradigmas' (como ensayamos presentarlo en el Capítulo IV), se abre en el horizonte que fagocita y transgrede los límites mecanicistas del paradigma newtoniano-cartesiano. La filosofía debe afrontar el desorden, lo incierto, lo aleatorio, lo misterioso y lo concreto de la vida, descentrando la manía por la racionalidad, que presupone el orden, que sin desecharla clama, entonces, por ubicar su verdadera plaza y su porvenir. No es un elogio velado y decadente de la irracionalidad o de los

[722] Asclepios, protomédico y sanador mítico en la Grecia clásica, fue un personaje deificado. Se lo considera hijo de Apolo, nacido del fuego, siendo rescatado del cadáver materno, siempre ubicado entre la vida y la muerte. Sus santuarios se ubicaban en Epidauro, Cos, entre otros lugares. Según el ensayo de Karl Kerény *El médico divino: Asclepios*, fue una figura santa y ambigua por los símbolos propios presentes en algunas ruinas, los de su culto y milagros. Asclepios o Esculapio figura también como personaje del *Corpus Hermeticun,* de Hermes Trismegisto.

modelos míticos de explicación, sino del *instinto procreando al mundo* de Whitman, en su dimensión sin obcecación y afirmativa de la vida.

Como sugiere *la crítica al eurocentrismo* (Capítulo III) y Aníbal Quijano con particular insistencia, en la expansión mundial de la modernidad occidental la guerra, la violencia, la violación y la indiferencia se conjugan dentro del 'nuevo patrón de poder mundial' a través de la idea de '*raza*'. La '*colonialidad del ser*' -concepto desarrollado por Maldonado Torres[723]-, se despliega en la traición radical de lo trans-ontológico, en la formación de un mundo donde *la ética de la guerra es naturalizada por medio de la idea de raza*. La naturalización de la guerra produce más guerra, hace de la víctima un sujeto racializado y del victimario un salvaje. El "*damné*" (condenado) es producto de este proceso, y *su agenciamiento ideal o postura filosófica es la praxis de descolonización, ética de la donación, de la generosidad y responsabilidad*. Como lo quiere la visión alternativa de Fanon, es decir *la restauración del orden humano donde los sujetos puedan dar y recibir libremente, de acuerdo al principio de receptividad generosa, mecanismo posible de apertura y recepción de la otredad*. *'El giro de-colonial',* que propugnan Castro Gómez y Grosfoguel con el título del libro que compilaron, implica un cambio de actitud en el sujeto práctico y de conocimiento, luego la transformación de la idea al proyecto de decolonización. Así visualizado, remite a una transformación sistemática y global de las presuposiciones de la modernidad, asumido por una variedad de sujetos en diálogo[724]. La duda sistemática no es del "*yo conquistador*" sino una interrogación y duda del "*yo conquistado*", condenado a "*sub-otro*", la 'victima' o el "Otro" de la totalidad vigente, en sentido propuesto por Dussel. *El giro de-colonial* y *la des-colonización* como proyecto, son *una oposición radical al legado y producción continua de la colonialidad del poder, del saber y del ser*. Se trata, propone Maldonado Torres, de poner fin al paradigma moderno de la guerra, una confrontación directa con las jerarquías de raza, género y sexualidad creadas y fortalecidas por la modernidad europea, en el proceso de conquista colonial[725].

La emancipación, como metáfora, podemos referirla a la pintura. El verbo

[723] In castro Gómez y Grosfoguel, 2007
[724] Ibídem, 160
[725] (Ibídem, 161).

emancipar podría remitir a salir del marco de la pintura que la contiene y del espacio institucional que la alberga. Volver a ser paisaje, rostro, percepción y sentimiento, hacer rizoma o tejer de otro modo una manta, que no espera ningún Ulises, ni Penélope que desteje desesperanzada y abatida. El arquetipo del enamorado, amante de Sofía y la vida que conoce el amor: no hay más fidelidad y confianza donada que al infinito, a la velocidad que la transcurre y recorre, a la multiplicidad que prescinde del encierro, iluso e intolerante de la voluntad de poder y centralidad de "la Verdad del UNO". La ética y la filosofía pareciera que no disponen, a principios de siglo XXI, del entusiasmo irreverente, creativo y prospectivo a la altura de las demandas, desafíos y preguntas del presente y a venir.

En la bibliografía consultada (especialmente en los autores del corpus seleccionado), podemos ver un rechazo de la forma moderna de comprender los problemas morales, específicamente concerniente a las normas coercitivas y las pretensiones universales. Si bien los problemas éticos siguen vigente (derechos humanos, justicia social), los marcos éticos normativos modernos de representación están "fuera de servicio", o han sido radicalmente criticados y modificados, en el cursos de los últimos dos siglos. La contradicción de la sociedad moderna de intentar sustituir la diversidad por la uniformidad normativo-racional de sujetos obedientes y coherentes en la sumisión al UNO/progreso se hace evidente. Legislar el orden para evitar el caos, como misión y compromiso científico, no hace más que producir solo aporías[726] en varios niveles y dimensiones de análisis.

La relación entre 'heteronomía' y 'autonomía', que señalan Castoriadis (1998) y Bauman (2004), están aún en el centro del debate ético y epistémico. Desde la hipótesis de factibilidad de la transformación de las condiciones problemáticas de la existencia humana y de la vida misma, ¿cuál es la mediación ética más apropiada y/o 'universal'?. Es la pregunta y la respuesta más conflictiva a justificar, legitimar y sobre todo, generalizar. 'La ética posmoderna', como muchos filósofos nombran la ética de fines de siglo pasado y principios de milenio, implica en cierto sentido aceptar que la realidad humana es desordenada y ambigua, así como las decisiones morales son

[726] Utilizamos 'aporía' en preferencia a sus sinónimos (antinomia, paradoja, contradicción) ya que precisa conceptualmente que es *un razonamiento hecho a partir de algo que parece evidente y del que se deduce una conclusión falsa. ('Diccionario de la Lengua,* Alianza, España, 1993: 91).

ambivalentes. Bauman (2004) la define como *una moralidad sin código ético*[727] en diferencia con los conceptos y principios éticos abstractos característicos de la ética moderna, cuya intención era dar marcos que sean normativos y regulativos racionales y universales, que legitimen y justifiquen de ser necesaria la posibilidad de la coerción física, simbólica y epistémica. Para algunos, la postmodernidad es un ensayo de reencantar el mundo, debido a la pesadilla producidas por los monstruos de los sueños modernos de la razón colonial e instrumental. ("Guerra de los dioses" -como le dice Touraine-, entre el Mercado/capital - Estado/comunidad - Absoluto/Universal).

Enrique Dussel (2002) critica tanto la filosofía de la modernidad y su crítica interna, el postmodernismo porque, finalmente, no superaría el horizonte criticado. Enuncia '*el principio de liberación'*, que debe tener alcance tanto a las víctimas del sistema mundo, como a la filosofía: liberarse del eurocentrismo es la tarea filosófica 'negativa', reconstructiva para cimentar las bases de una nueva eticidad. La filosofía que sostiene la 'filosofía de la liberación' es una praxis que "*debe*" intervenir y responsabilizarse por las 'víctimas'. Dicho principio "*formula explícitamente el momento deontológico o el deber ético-crítico de la transformación como posibilidad de la reproducción de la vida de la víctima, y como desarrollo factible de la vida en general*"[728]. Intervención que puede hacerse por una transformación factible -de las instituciones, normas y códigos de eticidad, de las microestructuras- así también, desde la construcción con las mediaciones estratégicas –instrumentales criticas de nuevas instituciones, normas y sistemas de eticidad. Entonces, el sentido de la acción y su finalidad '*deben*' (obligación ético-liberadora) tender a la construcción de sistemas donde superen su mera negatividad, para que las víctimas puedan vivir plenamente, en igualdad de participación. 'Liberar' no es solo "romper cadenas", aclara Dussel[729] sino "desarrollar" la vida humana y abrir nuevos horizontes trascendentales a *la mera reproducción como repetición de "*lo mismo*" (*opresión, sometimiento y exclusión de la victima*).* Esto muestra en Dussel rasgos modernos positivos en la idea de '*utopia posible*' (la "nueva vida buena"), en tanto ideales de progreso, desarrollo y superación encarnados en un 'sujeto' liberador. Es la idea del progreso cualitativo-histórico que se supera

727 Bauman, Ibídem, 40-41
728 Dussel, Ibídem, 558
729 Ibídem: 560

y aprende, pero Dussel lo entiende sin pretensiones de perfección, ya que empíricamente es fácticamente imposible. No es un idealismo de perfección sino la búsqueda *'prospectiva' y 'utopística'*[730] de lo factible y racional, de lo históricamente viable y plausible.

En Dussel no hemos encontrado desarrollos conceptuales específicos que nos permitan introducir cabalmente lo expuesto en el Capítulo IV, bajo el concepto de "nuevos paradigmas". Lo aleatorio, el desorden, el caos, la incertidumbre lo incorporamos figuradamente desde el 'personaje conceptual' que nos habilita a pensar con posibilidades, superando la negatividad prejuiciosa que parece vislumbrarse en la negatividad apriorística a lo llamado "postmoderno", donde entran dos pilares teóricos conceptuales de esta investigación: Deleuze y Baudrillard específicamente. Nos paree que los "a prioris" negativos y prejuiciosos que imponen los rótulos es la esencia misma de lo criticado. Entonces, ¿porqué y qué incluir de éstos dos referentes teóricos? Deleuze nos construye el puente para salir del imaginario paradigmático moderno-eurocéntrico, sin descartar la ética de la liberación y otras lógicas no formales, como la del brujo-chaman. Baudrillard con la dualidad conceptual inescindible (no hegeliana) de *la réalité intégrale* y *la forme duelle*.

Creemos -a diferencia de Mignolo, Castro Gómez, Dussel y Grosfoguel- que para la crítica a 'la filosofía de la modernidad' y su perspectiva etnocéntrica asociada, el 'eurocentrismo', no es necesario descartar "la caja de herramientas" de Jean Baudrillard, ni las *Mil mesetas* e infinitos puntos de fuga que ofrecen Deleuze y Guattari. Estos adjuntan la posibilidad, más allá de la declamación negativa y el rechazo, con un pensamiento y forma que va poniendo al igual que la 'analéctica' en Dussel, la posibilidad de reconstruir y crear posibilidades y alternativas al logo/eurocentrismo filosófico moderno.

[730] 'Prospectiva' y 'utopística' no son conceptos que hayamos encontrado en Dussel. Si bien conceptualmente desarrolla esta perspectivas y hace prospectiva sobre la modernidad y el futuro del 'sistema mundo'.

Agenciamientos y problemáticas. *Alternativas a lo acreditado.*

Il y a en nous un immense désir d'événement
Jean Baudrillard (2004 : 113)

Volviendo sobre algunos problemas previamente analizados[731], propugnamos, como ensayo de conclusión, hacer y crear la convergencia de diversos agenciamientos de problemáticas y registros teóricos. Para esto proponemos que sería necesario experimentar salir de la lógica formal y visualizar lógicas alternativas a la formal y paradigmas "otros", o diferentes al newtoniano-cartesiano. A diferencia del pensamiento filosófico moderno, que piensa la 'libertad' como atributo de una substancia individual, en las culturas no modernas, ésta (la libertad) puede ser pensada de otro modo y con otras implicancias. Es decir, como escribe Benasayag[732], *como desafío localizado o situacional, como potencia de vida a liberar, no como algo de provecho individual, felicidad exclusiva o personal.*

1. *En 'la forme duelle', añadir los elementos decoloniales aún no manifestados en el lenguaje de la protesta biopolítica, audibles y visibles en la demanda a 'la réalité intégrale' de igualdad y justicia, de 'otros mundos posibles' y sus "dispositivos de experimentación", por parte de las víctimas/multitudes.*

a) Que la dualidad no sea negatividad complementaria únicamente con la idea de "bien absoluto". Es decir, "la inteligencia del mal" -como analiza Baudrillard la dualidad como lógica inmanente del sistema mundo/unidimensionalidad vigente-, simétrica y violenta a la obsesión de control y soberbia de la totalización o 'realidad integral' que pretende un dominio real, transparente e inmune, con su sentido preestablecido y definido.

b) Es la acción común en la emergencia contra-hegemónica de movimientos sociales y el espacio de *lo político,* el momento en el terreno social e intelectual que podría sugerir, utopística y prospectivamente, que "*otro mundo es posible*"[733]. Evitando entonces "la espera de Godot", ampliando

[731] 1.5; 2.2; 3.5.1; 4.4; 5.5
[732] 2004: 18
[733] En el seminario *"Philosophie et mondialisation. Crise de la contestation politique et retrait du sens"* en el CIF en 2007 -ya citado en el prólogo (Pié de Pág. 13)-, organizado por Francisco Naishtat, cierra la

el presente contingente, complejo y particular como misterio que remite al infinito, como desafío a ampliar la experiencia ética/estética/política cotidiana. Otro mundo posible de experimentación individual y colectiva no sólo como demanda, sino como necesidad imperativa y posibilidad efectiva de emancipación de los límites impuestos del 'sistema mundo' actual y de sus regímenes de subjetivación asociado.

c) En el ámbito filosófico y social, "epistemologías otras" -como es el caso de las búsquedas teóricas de Wallerstein, Dussel y Grosfoguel- que permitan otro relato de mundo y sus sentidos, así la descripción puede construir nuevas historias, valores y posibilidades de vida. Dussel (2002) nos incita al acople argumental, cuando piensa la dualidad inescindible y necesaria entre el 'Sistema como totalidad' y la 'Exterioridad', mediada por la 'comunidad crítica' y el 'proyecto de liberación'.

d) En el espacio asociativo y las espiritualidades -que comentábamos, por ejemplo, en el Capítulo V sobre John Perkins-, puede rastrearse también en alternativas a la episteme moderna eurocéntrica, cuando estas perspectivas y saberes no académicos recuperan, en clave política el pensamiento dual taoísta, budista e hindú y al decir de Mignolo y Grosfoguel, de los bordes del sistema mundo.

e) La dualidad que propone Baudrillard, en cuanto negación radical de la dialéctica, supone la no necesariedad de la reconciliación, superación y conclusión definitiva de algo, sino más bien la unidad inescindible de la 'réalité intégrale' y la 'forme duelle' sin final feliz. Toda realidad que se propone como "intégral' y que ensaya anular la dualidad, conduce a la desintegración y resurgimiento o emergencia de la violencia. *El pacto de lucidez o la inteligencia del mal* estructura, a modo de Tao sin naturalizar, la complementariedad tiránica de todo lo que alcanza su apogeo es, en definitiva, un anuncio de la producción e instalación de su sombra, la decadencia consecuente, simétrica y complementaria. ¿Podríamos

convocatoria, insinuando el problema e invitando a la reflexión colectiva: « *Ce n'est pas non plus le langage pragmatique et naturaliste que s'approprie globalement le discours politique à l'heure des risques de portée mondiale menaçant la survie de la planète qui semble pouvoir redonner ce sens manquant à la politique contemporaine. Dans ces conditions, le séminaire se propose de repenser la crise du sens qui affecte la contestation politique, en ouvrant une réflexion critique et déconstructive sur les catégories d'utopie, d'espérance, et d'historicité qui étaient à la base de la tradition émancipatrice des deux derniers siècles.* »

llamarla síntesis o armonía? Acá Baudrillard parece más cerca de la tragedia del Rey Lear (donde todos los personajes tienen un final trágico), que de la odisea del Espíritu, descripta por Hegel en *La fenomenología del Espíritu*. También es diferente a la pretensión de bondad y del deseo del reconocimiento, aceptación y compromiso con la totalidad otra, que sugiere de Dussel. Al igual que el discurso de la política exterior americana, decir el "mal" es presentar la hegemonía necesaria y "progresista" del "bien" que no será "el fin de la historia" de Fukuyama, sino su debilitamiento, la disyunción más acentuada y la evidencia múltiples puntos de fuga, de universos paralelos, de jardines con senderos que se bifurcan, de ruinas circulares que albergan sueños y muñecas rusas haciendo rizomas con ratas, virus, hombres y plantas.

2. *El descrédito de la lógica formal y de la dialéctica positiva hegeliana*. Como lo señalábamos más arriba (4.4), "*hacerse amigo de la paradoja*" parece devenir el imperativo categórico, para ser amante de Sofía. Puede ser más creativo aceptar y comprender los límites, obstáculos y restricciones de la lógica formal y la deducción, haciendo uso de la dualidad y partición de Baudrillard de *la 'réalité intégrale'* y *la 'forme duelle'.* Reciprocidad entendida como sustantivo y unidad diferenciada relacional, paradójicamente inescindible. Multiplicidad relacional, -o la 'univocidad del Ser' si aceptamos interpretación de Alain Badiou sobre Deleuze-, que hace enmudecer al lenguaje. Lugar donde la palabra y los conceptos pegan siempre al costado, nunca en el centro de lo que quiere nominar y significar, porque la paradoja del misterio y la singularidad de lo viviente involucran devenir e interdependencia. Copia formal de la dualidad de los 'espíritus', con los que negocia e interactúa, hace alianza o se enfrenta el 'brujo/chaman' -una forma o figura de "profanación de lo sagrado"-. "Espíritus" que pueden sanar o matar, restablecer el equilibrio o desencadenar las fuerzas destructivas de la muerte.

Pretendemos *r*e-conceptualizar y problematizar con nuestro 'personaje conceptual' así la correspondencia axiomática entre lo 'real' y la 'realidad objetiva', característica de la filosofía moderna. La pluralidad de subjetividades sociales y la multiplicidad de formas incitan pensar el devenir social fuera del progreso lineal, que podría ser no necesariamente superador y

progresista, porque puede fugar a líneas de subjetivación fascistas y/o centralistas, por más pancartas de "liberal" o "comunista" que proclame y exhiba. Se establece así una desavenencia con la 'lógica formal': 'rizomas' y mesetas que permitan ver desarrollos y despliegues no centralizados, ni policéntricos, más bien a-céntricos. Rizomas y mesetas que no reproduzcan análogamente la idea trascendente de un "centro" arborescente, policial, cuyo comisario general es Jehová/Zeus/'mano invisible' que todo lo ve con desconfianza, distribuyendo premios y castigos a voluntad. Así se va convirtiendo y legitimando la voluntad de poder sistémica, la eterna repetición *a priori* siempre heterónoma sobre la creatividad y contingencia humana autónoma, en su despliegue rizomático.

No se trata de dicotomías solo conceptuales, sino de crear '*cajas de herramientas*' teóricas y '*dispositivos de experimentación*' colectivos, para tantear experimentos novedosos, construir grupalmente respuestas inesperadas, que no sean solo la adoración del capital y la aceptación normativa de una moral siempre desfasada. Experimentos que ensayen poner entre paréntesis la barbarie que impide, en nombre de la 'razón', la articulación creativa, intuitiva y anárquica de soluciones -siempre locales, acotadas y parciales- a desafíos globales que proponen múltiples interpretaciones, más allá de religiones e iglesias, partidos políticos, comunidades de expertos y científicos eurocentrados.

Si bien Europa es históricamente espejo y modelo para América Latina, la asimetría de las relaciones y la especificidad mestiza americana, no se comprenden solo en ese espejo provincial, que deforma más de lo que refleja.

3. *Las ideas, que reflejan los ideales políticos modernos de 'libertad' y 'autonomía' del 'sujeto' moderno emancipado -como 'progreso', 'desarrollo' y 'superación'-, están puestos en duda como atributos de una 'substancia individual'*. Su causa podríamos ubicarla en su estructura binaria, que articula la valoración y autodefinición solipsista 'moderna' eurocéntrica. Estos conceptos, valores e ideales se ofrecen a la deconstrucción filosófica y la toma de partido de construcción de sentido. La emancipación civilizatoria de la 'razón moderna' autopostulada común, neutra y objetiva (asexuada, des-racializada, des-

localizada), configuró en el colonialismo la relación política -amo/ capitalista/ civilizador/ evangelizador/ ilustrado/ republicano/ demócrata- con el esclavo/bárbaro. Pero no es sólo una cuestión historiográfica, porque aún la configura en la relación conflictiva con lo no-occidental y crítico al 'sistema mundo'.

La 'filosofía de la liberación' define la 'modernidad' como *un sistema preformativo autorreferente que destruye, niega, empobrece* a muchas personas[734]. A la luz de otras racionalidades, imaginarios y al interior de la ciencia misma en cuanto perspectiva/paradigma histórico de conocimiento, se revela con las limitaciones cognitivas y conflictos epistémicos que instaura. Como ya hemos insinuado en los Capítulos II y III, el concepto de 'desarrollo' tiene un horizonte dominante, de raíz liberal, que postula que la modernidad es la captación de la igualdad entre los humanos, ya que no acepta privilegios providenciales, postulando al mercado como autorregulación de una "mano invisible" que opera permanentemente. La perspectiva que tiene al conflicto como constitutivo de lo social y fundamento de lo político -el marxismo con todas sus variantes geoculturales, la teoría de la dependencia en y la filosofía de la liberación en América Latina-, han hecho hincapié en la dimensión vertical y coercitiva del poder de clase y geopolítico. Ambas perspectivas, la hegemónica y la crítica, han puesto en juego explicita o veladamente, concepciones de temporalidad (progreso, ciclo, irreversibilidad temporal) y concepciones del ser humano (humanistas, individualistas, holistas). ¿Es modificable el devenir?, ¿los individuos son racionales en la elección y decisión de preferencias? La modernidad colonial capitalista de los siglos precedentes configuró interpretaciones y axiomas que, como señalamos en los capítulos precedentes, han estructurado geo-epistémicamente la relación "centro" - "periferia", sin dejar de lado o ignorado la heterogeneidad, el mestizaje.

De hecho, Europa en la época de la industrialización hizo emigrar a sus colonias y a América su población "excedente" o "masa marginal" para el desarrollo y progreso del capitalismo, fuente de conflictos y pobreza. América Latina no hizo emigrar tanta cantidad de población "excedente" –excepto en los 15 últimos años-, ni exportó sus problemas heredados de su pasado colonial que financiaron la industrialización y el nacimiento del 'nuevo patrón de poder

[734] Dussel, 2002:17

mundial' o 'sistema mundo'. Quedándose así con la pobreza estructural que generó el proceso de industrialización "dependiente" y la emigración del campo a la ciudad.

La pregunta se presenta y se repite como síntoma: ¿el progreso fue igual al atraso en América Latina? *Cien años de Soledad* muestra literariamente, como decíamos en la primera parte, la destrucción y la emergencia de un mundo moderno (elecciones y ferrocarril) distinto del cíclico, mágico y tradicional de Melquíades. El advenimiento de ese nuevo mundo, este nuevo concepto de lo "real" y la temporalidad, tuvo violentas consecuencias. Esto puede sugerir la búsqueda, invocación y experimentación de otros paradigmas, al no dar crédito y desconfiar de las respuestas y soluciones universales *a priori* de legislar el orden y evitar el caos de parte de la ciencia y filosofía occidental. En general esto generó a causa de este intento, si aceptamos la lógica de Baudrillard y la descripción de Bauman en la *Ética posmoderna*, mayor diversidad, incertidumbre y ambivalencia. Análogamente, los "brujos chamanes" invocarían los 'espíritus' adecuados para las tareas y desafíos concretos, en contextos mundiales novedosos, por la inter-polaridad incierta y pluri/inter-culturalismo ambivalente.

4. La ejemplaridad ("tipo ideal") del personaje conceptual 'brujo/chamán', nos sirve como analogía rizomática con los arquetipos míticos y heroicos griegos -como Hermes, Dionisos, Proteo, Teseo, Esculapio-. "Sabe" nuestro '*personaje conceptual*', como herejía y negación de las hipótesis del mundo racional y ordenado del filósofo moderno, que nació *no-libre* y que "la realidad" no pertenece a un mundo verdadero, objetivo y racional. Afirmando uno de los aforismos de Georg Cristoph Litchenberg *"La invención más fácil para el hombre: el paraíso",* y repitiendo cercano a Walt Whitman "*Instinto, instintito, instinto siempre procreando al mundo",* prescinde de privilegios, de inventar la "realidad" y el paraíso. En consecuencia, nuestro '*personaje conceptual'* prescinde de justificar una "Razón Universal", sin cuerpo, trascendente y deslocalizada. Si el brujo piensa y encanta al mundo es porque el mundo lo piensa y lo "embruja". Círculo mágico interdependiente, recursivo: la conciencia, para el brujo y el físico quántico, es parte del mundo; el mundo -que no es ni objetivo ni subjetivo-, es integrante de la conciencia.

Esta diferencia, ampliación e interdependencia que los "brujos" conocen bien, hace al 'filósofo extranjero' (Dionisos, como arquetipo análogo, filósofo y mago/brujo/chamán) que enfrenta y religa la incertidumbre, el conflicto y lo aleatorio, a la vez la comunicación, la transformación y lo imprevisible como resolución "milagrosa", heroica y orgiástica que sostiene la dimensión de 'lo político' como constitutivo del misterio y lo "indecible"/indecidible del milagro. Espacio donde emergen ya no "espíritus invisibles", sino humanos de carne y hueso sufrientes, y no humanos –los mamíferos, vegetales, insectos, ríos, etc.-. Ambos víctimas ignoradas, silenciadas y violentadas por la racionalidad moderna eurocéntrica, "arborescente" al decir en *Mil Mesetas*, centralizada, automática/automatizada a-críticamente, hegemónica, del 'sistema mundo' vigente.

5. Las categorías centrales (o "*L'abécédaire,* como se titula el reportaje-film con Gilles Deleuze) en *Mil mesetas*, nos sugieren la posibilidad de construcción del puente filosófico entre el 'personaje conceptual' y la crítica al eurocentrismo: *agenciamientos, 'rizoma', plano de inmanencia, 'cuerpos sin órganos', 'desterritorialización'.* Al terminar la introducción de *Mil Mesetas* dicen, a forma imperativa o mandato: [...] *moverse entre las cosas, instaurar una lógica del Y, derribar la ontología, destituir el fundamento, anular fin y comienzo*[735]*.* El 'rizoma' (o "espíritu" en el personaje amazónico análogo a nuestro 'personaje conceptual') no se deja reducir ni a lo Uno ni a lo múltiple -por regla general de éstos dos autores el 'concepto' es a la vez absoluto y relativo, punto de coincidencia y condensación-, está hecho de dimensiones y direcciones cambiantes,...*sistema acentrado no significante, sin General, sin memoria organizadora o autónoma central, definido únicamente por una circulación de estados*[736]. Pensamiento que sigue la traza o huella del mago/brujo/chamán, que inventa y crea sus conceptos, los verificará por su eficacia empírica y no dogmática, sin respetar otra perspectiva que la del infinito. Filosofía "Otra", constructivismo fabulador, creativo e inclasificable, axiomáticamente (casi) irreproducible: hay que hacer y crear *mapas*[737], no calcos, con los

[735] Ibídem, 29.
[736] Ibídem, 25-26.
[737] Indudablemente conocen el pensamiento de Bateson (1991) ya que de hecho lo citan (2008: 26) para

pensamientos de los mundos visibles e invisibles.

Para Deleuze, en tanto "spinozista" confeso y "brujo" auto-reconocido, no es necesario dejar de lado vivir y obrar razonablemente. Pero "razonablemente" hay que saber interpretarlo con Spinoza, como el arte de provocar buenos encuentros, que reconforten que aumenten la potencia innata y la fuerza de vivir. La 'razón' deviene un cálculo de la potencia (voluntad de poder en Nietzsche, que él llamara 'fuerzas' en su libro *Nietzsche*), de lo que se pierde por los malos encuentros y de lo que se gana, por arte de evitar lo que debilita, con los buenos encuentros. "*Sachez qui sont vos alliez!*" cerraba una clase Deleuze el 27 de mayo del 1980[738]. Eso, los "brujos" deben saberlo por oficio, condición básica para la intervención ritual, la invocación y el conjuro…

6. La aventura de *la filosofía de la liberación*, como uno de los caminos éticos, críticos, decoloniales y puente de doble uso, puede ser una invitación a ser atravesado por un filósofo/brujo hacia la creatividad. Puente trazado con el paisaje de fondo de las víctimas y biografías que resaltan y claman desde mundos visibles e invisibles. Dussel – Deleuze podrían ser la dupla paradójica casi irreconciliable, en el espacio categorial óntico-metafísico, por esto una cantera de ideas y conceptos que inviten a filosofar. El primero porque invoca analécticamente la superación del mero reconocimiento descomprometido e irresponsable. El segundo porque supone la superación de la lógica formal, del centralismo autoritario de todo general/político/filósofo y la descripción rizomática a-céntrica de las relaciones e interdependencias. El rotular o etiquetar de "posmoderno" a Deleuze es construir prejuicios y muros que generan dicotomías estériles y aporías que muestran, sobre todo, resentimiento e incomprensión teórica (ética y epistémica). Nunca él (ni Foucault, ni Derrida) se consideró ni usó ese término para autodefinirse.

En relación a nuestras conjeturas iniciales, son Dussel y Deleuze los filósofos más productivos y creativos conceptualmente de las últimas décadas, en el 'sistema mundo' eurocentrado, tanto periférico y como central. La filosofía de la liberación es para Dussel "*un contradiscurso crítico que nace de la*

ejemplificar y definir la idea de "Meseta", que en ellos es *toda multiplicidad conectable con otras por tallos subterráneos superficiales, a fin de formar y extender un rizoma* (Ibídem, 26).

[738] Recuperada por Marielle Burkhalter, *Anti-Oedipe et autres réflexions*, 27/05/80 – 3, París 8.

periferia (y de las víctimas, los excluidos), con pretensiones de mundialidad"[739]. Deleuze en cambio, no tiene pretensiones de mundialidad ni universalidad, solo de particularidad rizomática, de agenciamientos no fascistas, ni centralistas, más bien, multiplicidades caóticas, creativas, inesperadas, contingentes[740]. Nuestro puente conceptual de mil mesetas nos incita filosóficamente a la '*síntesis disyuntiva*'-"ensayística", para soltar amarras etno-eurocéntricas y no hacer disyunciones, sino conjunciones y eclecticismos, para que faciliten la experimentación filosófica, estética y política en lo individual y en diversas dimensiones de lo colectivo.

7.

Ainsi, la vie elle-même peut devenir une sorte d'univers parallèle, quelque chose d'étrange qui nous arrive tandis que nous vaquons à des autres choses.

Et le moi lui aussi, délivré de son identité, peut s'engager sur les vois parallèles du devenir.

Les mots délivrés de leurs sens, se meuvent sur une autre orbite, celle du langage à l'état pur.

Ainsi se forment, à partir de ce qui est expulsé par le réel, toute sorte de circulation silencieuse, de vies doubles, d'événements absents, des dimensions transversales.

Jean **Baudrillard** (2004: 169-170)

La 'filosofía del futuro' implica por un lado, *la superación de variantes etnocentristas, es decir los limites "arborescentes" de las perspectivas*

---

[739] Ibídem, 71

[740] Vale la pena recordar el prefacio escrito por Michel Focault al Anti Edipo de Deleuze y Guatari: "[…] *on pourrait dire que L'Anti-Œdipe est une Introduction à la vie non-fasciste.*

Cet art de vivre contraire à toutes les formes de fascisme, qu'elles soient déjà installées ou proches de l'être, s'accompagne d'un certain nombre de principes essentiels, que je résumerais comme suit si je devais faire de ce grand livre un manuel ou un guide de vie quotidienne :

- libérez l'action politique de toute forme de paranoïa unitaire et totalisante ;

- faites croître l'action, la pensée et les désirs par prolifération, juxtaposition et disjonction, plutôt que par subdivision et hiérarchisation pyramidale ;

- affranchissez-vous des vieilles catégories du Négatif (la loi, la limite, la castration, le manque, la lacune), que la pensée occidentale a si longtemps sacralisées comme forme du pouvoir et mode d'accès à la réalité. Préférez ce qui est positif et multiple, la différence à l'uniforme, le flux aux unités, les agencements mobiles aux systèmes. Considérez que ce qui est productif n'est pas sédentaire, mais nomade ;

- n'imaginez pas qu'il faille être triste pour être militant, même si la chose qu'on combat est abominable. C'est le lien du désir à la réalité (et non sa fuite dans les formes de la représentation) qui possède une force révolutionnaire ;

- n'utilisez pas la pensée pour donner à une pratique politique une valeur de vérité ; ni l'action politique pour discréditer une pensée, comme si elle n'était que pure spéculation. Utilisez la pratique politique comme un intensificateur de la pensée, et l'analyse comme un multiplicateur des formes et des domaines d'intervention de l'action politique ;

- n'exigez pas de la politique qu'elle rétablisse des « droits » de l'individu tels que la philosophie les a définis. L'individu est le produit du pouvoir. Ce qu'il faut, c'est « désindividualiser » par la multiplication et le déplacement des divers agencements. Le groupe ne doit pas être le lien organique qui unit des individus hiérarchisés, mais un constant générateur de « désindividualisation » ;

- ne tombez pas amoureux du pouvoir. »

heleno/germano/eurocéntrica. En segundo lugar, asumirse para esto, como una prospectiva crítica/erótica de tánatos aquí y ahora, el despliegue del criterio/principio articulador de *la filosofía de la liberación*, el individuo vivo como factibilidad ética (*el ser ahí*, 'dasein' en Heidegger, que se supone previo a las abstracciones filosóficas/políticas) o 'lo viviente', lo que es/está en el mundo. Adjuntando con Deleuze que *'vida' no es "naturaleza", sino el plano de inmanencia variable del deseo*[741], es decir la inmanencia del deseo a preservarse y permanecer en sí mismo. Y a la vez, una utopística de Eros -general, particularizado y paradójico-, que debe cumplir las condiciones cartográficas, constructivistas (axiomáticas, arbitrarias, a-priori), ético-formales, materiales y normativas trascendentales de la negación y exclusión absoluta y radical del "ojo de Dios" que ve desde el centro "objetivamente", sin cuerpo, localización y sexo.

Eros-Ágape[742], como significante vacío, sin monopolio ni devoción que se actualiza como rizoma en cada encuentro, donación y disputa, que se concretiza o reactualiza militante y partidario de algún agenciamiento, en cada desacuerdo. Nunca es "neutro", "objetivo" o "verdadero" -causas del sonreír filosófico y la duda sistemática de los nuevos paradigmas-, sino más bien interesado, entusiasmado (*en Theos*), partidario de un tipo de trazado de distinciones para describir el territorio a partir de diferencias seleccionadas, con un mapa cambiable, cambiante y mutante. Para nuestro personaje conceptual, el brujo/chaman, la intención, la voluntad y el interés son *a priori* del acontecimiento siempre misterioso, del conocer lo invisible, del saber hacer y poder negociar en las relaciones sin afuera del poder infinito. No puede ser el todo pleno de significados, ya que en él deben adherirse las multiplicidades, todos los significados flotantes que no disponen del anclaje significante, en la totalidad cerrada y asfixiante del fetiche alienante "Ser/Sistema mundo/Capital/revolución".

El umbral ético y el suelo multiforme de la propuesta de 'la filosofía de la liberación', propone y erige en principio universal lo que produce y reproduce la vida humana*: "[…] desde las exigencias en última instancia del sujeto* vivo*, que*

[741] 1996: 20

[742] *'Ágape'*, en el sentido griego del amante en que predomina el arquetipo que valora los intereses y emociones de la persona amada, por encima o sobre sus propios intereses y preferencias.

fija el marco de referencia de la factibilidad ética"[743]. Deleuze se apoya filosófica y conceptualmente en Nietzsche y Spinoza, quienes evitan un sujeto trascendental -donde 'sujeto', para Deluze, es efecto, pero no causa- y a la vez tienen una opción filosófica activa en un universal vacío (sea como '*panteísmo*' o como '*eterno retorno*' de la diferencia, un significante que hay que llenar provisoriamente de intensidades, huellas, posibilidades y visualizaciones). La función del termino 'vida' en Deleuze flota como un dios invisible (Amón), que adjunta y sustantiva/adjetiva 'rizoma', 'devenir', 'intensidad', transformación reunida en la materialidad del 'deseo'. Por eso, al igual que los brujos -o cual brujo occidental- , para Deleuze hay que saber pensar/crear y a la vez elegir muy bien a los aliados ("*sachez qui sont vos alliés!"*). Es decir, devenir activo e intenso con las fuerzas inmanentes que ayudan y despliegan la intensidad de la vida, desconfiando de la enfermedad occidental de "la trascendencia" y sus sacerdotes/generales que la custodian e imponen.

Al igual que Nietzsche y Agamben, Deleuze celebra la profanación, lo sagrado es el eterno retorno de la diferencia viviente, de la unidad misteriosa innombrable, multidimensional y polifacética que arde en las ruinas circulares de los sueños, del deseo y el misterio de vivir. *¿Quién es? Nadie, le dijo Ulises al Ciclope…* Y le destrozó el ojo a la fuerza bruta del espíritu[744]. Profanar el miedo y la costumbre (¿imbecilidad?) humana de la adoración del "becerro de oro" y su 'poder', de la trascendencia que exige el relato metafísico de la devoción fanática y a-crítica de un Dios malhumorado pletórico de promesas paradisíacas, o de un papel con la ilusión y banalidad real de valor, poder y prestigio. Papel o pagaré de 'realidad-fetiche' llamado billete, o genéricamente 'capital', el sujeto cuasi "absoluto" de la historiografía eurocentrada sin afuera – la reducción eurocentrista y límite mental para comprender lo no-europeo/ moderno, como señala Chakarabarty -.

Hay un irreductible en la sensibilidad dusseliana y deleuziana: el grito de la víctima ante la barbarie de '*la réalité intégrale*' pretendidamente Uno, total y "trascendente". Esto irreductible que sostiene la ética y la alergia deleuziana al fascismo centralizador, que pretende poseer o encontrar la unidad centralizada y siempre plena o saturada de significado. Espacio donde la

[743] Dussel, 2002: 528

[744] Juan Cirlot, en su *Diccionario de Símbolos* (1998: 134), define al 'cíclope' como símbolo de las fuerzas primarias de la naturaleza. Jean Chevallier, en su diccionario simbólico le llama *la fuerza bruta del espíritu*.

subjetividad pivotea en figuras, relatos y representaciones, en regímenes de signos que sólo son una posibilidad entre muchas mesetas. Las pesadillas de la razón moderna-ilustrada esconde u oculta en el reverso de la máscara del 'yo pienso' el '*yo conquisto y poseo esa fuerza que me pertenece, por mi voluntad de poder*', afirmación e ilusión degradada y fetichizada en un solipsismo que termina por anular el libre flujo, pluriversal, de la paradoja de lo viviente/devenir intensidad. La unión paradójica de Deleuze y Dussel como Carrefour de dos puentes que se encuentran al medio del río, mapas para recrear el territorio filosófico, climáticamente enrarecido.

En diferencia con Dussel y en concordancia con Deleuze, creemos que no es necesario pensar "el" 'sujeto' de la política" si queremos salir de esquema moderno eurocentrado, ni echar manos a justificaciones "trascendentales". Más bien, hacer rizoma con ese flujo *fuerza-energía-Qi* que es receptáculo, acontecimiento, intensidad, revelación de la paradoja objetiva-subjetiva, de lo que incluye al 'tercero' como posibilidad incierta. Milagro del encuentro de lo uno y lo otro: 'Kaosmosis', de las líneas de subjetivación y 'puntos de fuga'. Donde "*deseo no constituye ninguna falta*": es agenciamiento, proceso, afecto, 'haecceidad', acontecimiento, la constitución de un campo de inmanencia, de un 'cuerpo sin órganos' (biológico, colectivo, político)[745].

Desde el comienzo sostenemos que se percibe, se siente y flota en el ambiente/ episteme/imaginario/semiósfera/noosfera que está viniendo desde hace varias décadas, *la forma 'duelle'* del renacimiento modernista eurocentrado. Este situaba en el centro epistémico al hombre/individuo y la subjetividad profanadora, poniendo a Dios y la naturaleza subordinadas, o a lo sumo en igualdad de condiciones. Puede ser que si el hombre no es libre ni es el centro del universo, a diferencia de las pretensiones axiomáticas de la ética moderna-ilustrada, deba reconocer un principio natural (axiomático y arbitrario) sin finalidad necesaria, sino restauración permanente de las condiciones de vida posibles, como proceso constructivista anárquico, caótico, contingente e incierto que buscará tendencialmente como tensión inevitable con '*la réalité intégrale*' la emancipación de los límites y la autonomía del individuo y del grupo ('*forme duelle*'). Justamente es la tarea y lo que piensa la política y la ciencia: la difícil pretensión de encontrar patrones y leyes causales no

[745] Deleuze, 1996: 19

mecanicistas, que expliquen el devenir y piensen prospectivamente la posibilidad, ante los desafíos presentes, de restaurar la armonía de *lo viviente*. Fusión de una ética natural, que en realidad postula principios universales decoloniales, que eviten el racismo epistemológico, que trasciendan geoculturalmente los de Estado-Nación y la reducción de la política y el poder al asalto y dirección de los aparatos represivos e ideológicos del Estado. Cambio de tácticas y finalidades, cambio de categorías, conceptos y/o códigos para pensar la producción de acontecimientos, mapas y sentido de la acción.

Los principios de transformación político-social requieren, copiando la forma de nuestro 'personaje conceptual', ser corroborados en la eficacia liberadora de las constricciones ambientales, sociales y culturales nocivas al desarrollo y evolución de las condiciones apropiadas –siempre en discusión y constitutivo de 'lo político'- del desarrollo de la personalidad y 'la buena vida'. La idea de violencia, restauración, fines individuales y colectivos es así central en la discusión ética y moral, e impone la discusión retrospectiva y prospectiva ético-valórica del presente. Para algunos, esta idea implícita supone la 'totalidad' y requiere necesariamente la construcción política de 'sujetos de la historia', la reconceptualización categorial filosófica y la delimitación socio-antropológica de 'sujetos' del cambio revolucionario (marxismo), de la transformación (filosofía de la liberación[746], ecologismo) o de la reforma (socialdemocracia, liberalismo). Pero la novedad es que el presente no requiere que quedemos atrapados necesariamente en los límites valóricos modernos eurocéntricos de *la barbarie que está viniendo*, hasta la idea de "*otra sociedad*" (progreso, desarrollo, ganancia). Más bien, se trata de pensar y abordar con imaginación creadora los puntos ciegos ideológicos-científicos (liberales, marxistas, comunitaristas, integristas, positivistas, pragmáticos) y los problemas que este 'sistema mundo' delega y a la vez niega a toda 'alteridad', en cuanto posibilidad de experiencia que desarrolla y transforma lo vigente que no sea la repetición de 'lo mismo' o su conservación. *La "barbarie que viene"* -es decir, como lo piensa Isabelle Stengers, de lo que hay que prescindir ética y epistémicamente-, es la negación de la experimentación y la creación colectiva. También es la denegación de *los dispositivos de tanteo*, de espacios alternativos, locales y marginales que ya están desarrollándose extra-

[746] Dussel, 2002: 354-356. Particularmente Capítulo 6: El principio de liberación., específicamente 6.5 (Págs. 553-584)

institucionalmente, cuasi-invisibles, fugándose germinalmente, reterritorializando, como micro alternativas al consumismo nihilista de *'la réalité intégrale'*. ¿Quién le pone "un" nombre a éstos "sujetos" multifacéticos, acéntricos, nómades productos de las 'jerarquías globales'? 'Victima' en Dussel, ¿define un 'sujeto' o una situación/condición relacional/rizoma? ¿Podemos pensar 'lo político' más allá de 'sujetos' y estructuras/sistemas causales-funcionales? ¿Cómo pensar y clasificar los habitantes de los barrios urbanos marginales con su "*no integración"* al espacio legal de la ciudadanía?

El Sur, y particularmente América Latina, son -como lo sostenemos desde el prólogo- una cantera de novedades, agenciamientos, alternativas, posibilidades, experimentaciones y riesgos que clama la aventura 'decolonial' de despojarse de los prejuicios político-epistémicos modernos-eurocentrados, para salir de la pesadilla nihilista con efecto invernadero. La tarea de la filosofía es generar -con actitud "utopística" como a-priori y construcción de la imaginación creadora (como propone nuestro 'personaje conceptual', el brujo/chaman reflejando el imaginario de los Jíbaros) a posteriori-, nuevos 'planos de inmanencia', o un "nuevo sueño" de acuerdo político colectivo humano y no humano, de lo posible. Acuerdo activo (no centralista, sino rizomático, local, puntual, contingente) entre sujetos autoconscientes co-responsables, que recrean una cartografía donde disuelven los héroes-sujetos predeterminados y con privilegios/preferencias. Acuerdo y recreación donde 'lo político' se expande por la disolución del límite eurocentrado del sueño de la razón objetiva, que domina la hipotética "naturaleza" y por la inclusión de multitudes de 'sujetos' –como ya lo saben los tojolabales-, que cohabitan y comparten el efecto industrial-invernal irreversible. Víctimas de la creatividad mortífera del 'sistema mundo' capitalista, ingresando con plenos derechos y demandas -al menos en igualdad de condiciones que los beneficiarios de la "burbuja financiera"- que claman sin vocabulario adecuado y hacen acontecimiento, cada vez más visible y audible. Punto ciego no solo para el 'sistema mundo' que está en mutación auto-disolvente, según Wallerstein, Quijano y Dussel, sino para *la voluntad de vida* que cobra forma en la resistencia con destellos de positividad e intensidad acéntrica, que intuitivamente se niega a perecer, a morder al manzana del des-conocimiento de la alteridad posible, de la brutalidad depredadora, como sugieren Leff y

Latouche.

"¿Cómo se puede al mismo tiempo evitar el sujeto trascendental y defender una idea activa, transformadora, y no meramente pasiva, empirista y descriptiva de lo político? Es decir, ¿desde qué lugar orientar la acción no sólo para sí mismo y los deseos propios, sino para la sociedad política?"[747] La pregunta, sugerida por Francisco Naishtat, que recorre este escrito –motivo y justificación de la Jornada de Estudios en París *Quel sujet du politique?*-, que lo abordamos primeramente en el Capítulo II (2.2 y 2.4) sin una respuesta acabada, queda sin responder cabalmente, de nuestra parte. El "*lugar*" que alude Naishtat como metáfora, sería mirado por un nómada (el personaje conceptual) que hace rizoma en su paseo en el ambiente de mil perspectivas, múltiples sinfonías, mapas y deseos[748]. Nómada que evita "lo trascendental" deliberadamente, que ideal y normativamente no acepta el lugar reservado para un sedentario centrado en el lugar del privilegio del enunciador (la academia, el Estado, la empresa), impermeable a las lluvias desconocidas, a los extranjeros indeseables y a ideas que incomodan. Es una muestra, según nuestra interpretación del hiato que ilumina (*la forme duelle*) la filosofía política y las ciencias sociales, en este período de transición, mutación y reacomodamiento paradigmático (*la réalité intégrale*). No responde cabalmente a la pregunta la idea paradójica que lo más íntimo puede ser, a la vez, lo más universal. Con Deleuze y Guattari ensayamos decir que *la trascendencia es un producto de la inmanencia*[749], pudiendo ser anulado el proyecto moderno del individuo enfrentado, separado y descorporizado del mundo, es decir pensarlo como múltiples dentro de multiplicidades rizomórficas, a-céntricas. Quedamos

[747] Preguntas sugeridas por Francisco Naishtat, en el contexto de *la Journée d'études* en el CIPh, *Quel sujet du politique?,* en Junio del 2009.

[748] En un escrito de Rada Ivekovic (2009, *work in progress*, previo al encuentro Quel sujet du politique?), prepone una reflexión, que rescatamos como medular: "*Les tentatives européennes d'arriver à l'autonomie et à la souveraineté par l'individualisme intéressé mais aussi par les grands mouvements révolutionnaires ont échoué à réaliser la paix, le bonheur, l'égalité ou la justice. Ces tentatives et mouvements porteurs, comme l'individualisme et la subjectivation, d'autonomie, donnent dans le sujet moderne puis dans le citoyen. Peut-on voir un lien entre la tendance historique à la désidentification des grandes philosophies d'Asie (quand elles ne sont pas sur la défensive et dans la revendication), et une moindre revendication d'autonomie pour l'individu ? Y a-t-il un lien entre les philosophies de la dépossession de soi, celle de l'anatma (du « non soi »), de la désidentification systématique et culturellement érigée en modèle historique, et l'approche philosophique qui dévalorise toute ontologie ? Pourriez-vous nous rendre capables de reconnaître cela comme du politique, étant donné que le concept de politique est normatif, comme d'autres concepts des sciences sociales ? Il doit y avoir un lien intrinsèque entre la normativité des concepts, la pensée souverainiste et celle de la fondation d'un sujet.* »

[749] Deleuze es categórico en el pequeño texto de *L'immanence: une vie…* , adjuntando la idea de "siempre": « *La trascendencia es siempre un producto del inmanencia* »

por ahora -al no disponer de una caja de herramientas con pretensiones de totalidad o sueño de una teoría omnabarcativa -, sin saber exactamente ni poseer imperativos categóricos o libro “sagrado” único, ni ubicar relatos omniabarcadores, sin ostentar “*el* nombre” del sujeto de la política. La pregunta persiste: ¿es posible y coherente encapsular como suceso independiente el ‘sí mismo’ o ‘self' del individuo moderno, como un sistema motivacional y cognitivo singular, único y delimitado, como centro de la conciencia, el juicio y la vida emocional?[750]

El ‘sujeto trascendental’, en cuanto ilusión suprema e inherente de la representación y entidad de lo mismo -como un prejuicio y punto ciego que preexiste y escapa a la necesidad de describirlo-, se diluye en un campo impersonal e inmanente, sobre el fondo de la univocidad que evita la reducción *Uno /múltiple,* revelando la intensidad y celebrando las diferencias. Es decir, una situación que implica que no poseemos metafísicamente las categorías científicas y filosóficas del pensamiento que territorializan el paseo que viene, para saber, mapa en mano, hacia donde ir y que hacer. Se trata de ubicar el elemento diferencial sobre el fondo de la unidad. Solo hay -análogamente con el personaje conceptual ‘brujo/chaman’-, trazos, indicios, “ritornelo” mezclados con la incertidumbre y el desafío rizomático a la creatividad y la imaginación contra la ‘inmunidad’ moderna eurocentrada. Invitaciones a danzar, pensar y reír, sugerencias a la experimentación colectiva y a la construcción de dispositivos de tanteo ‘*coomunitarias*’, estrategias de suma positiva para la negociación pluriversal y dialogada. Momento fundacional y correlativamente de crisis del monólogo moderno, de tendencias y “sujetos del cambio” (para hablar con las viejas y conservadoras metáforas ‘naturalistas’-‘modernas’ disponibles de ‘progreso’, ‘desarrollo’ y ‘centro’), en medio del debut acelerado de la descomposición del ‘sistema mundo’ y debilitamiento de su sistema inmunitario. Sistema e inmunidad que pueden durar muchos años, que llevará seguramente varias décadas de conflictos, “infecciones” e incertidumbres, acompañadas de sufrimiento, destrucción y creación de nuevos anticuerpos y mutaciones virales en la ‘biósfera’ y en/con la ‘semiósfera’.

Momento de intervención ritual del ‘personaje conceptual’, que conjura el reestablecimiento y relocalización presente de la ubicuidad virtual y espacial de

[750] Ver « Narrativa y self. Algunos dilemas posmodernos de la psicoterapia », de Harold Gooloshian y Harlene Anderson (In Schnitman 1995: 293-306).

lo viviente. Ensayando evitar, como demanda ética, la doble tarea de reaccionar contra *la lobotomía de lo local*[751], fagocitado por lo global y complementariamente, prescindir del dualismo *mente – cuerpo*, o el de *cultura – naturaleza*. Confrontando en este conjuro al calco de la representación de la verdad, descartando, en consecuencia al personaje (o su representante), es decir el 'sujeto' de '*la ilusión trascendental'* moderna. Más bien *creando mapas* que provienen de la agitación en la superficie de las intensidades y potencias afectivas, perceptivas, imaginantes y conceptuales de las fuerzas-acontecimientos del ser/infinito unívoco, del eterno retorno de la diferencia, en espacio y forma. No de "la verdad" de 'la conciencia trascendental', cuyo 'sistema inmunitario' ya no dispone de defensas apropiadas y afirmativas ante las mutaciones nómadas del virus que hace 'rizoma' con la multiplicidad dispuesta e impersonal cómplice de la vida. *''La ilusión de la inmanencia'*, ¿podrá deshacerse agonalmente del miedo a las singularidades y la obsesión de "lo mismo", para desbaratar tendencias estables, apocalípticas e irremediables? Contra-tendencia o *forme duelle,* que ya ha captado la ubicuidad y propagación de la poesía desde el inicio de los afectos, los efectos y la intensidad de las fuerzas. Poesía, o *Arkhé/Espíritu*, que va siendo la intuición-'rizoma', la intención 'acéntrica' y el conjuro 'transmoderno' de la precariedad situada, impersonal, mutante, nómada, milagrosa e inmanente de la vida[752].

[751] Latocuche (2006: 203), reflexiona sobre la relocalización económica en '*la décroissance'*, y señala entre otras cosas que « *Il faut réagir à cette « lobotomie de l'esprit local» qui marque la coupure avec l'environnement de vie.*»

[752] *"Preferid la vida y afirmad sin descanso la sobrevida..."* decía la carta escrita por Jacques Derrida, para ser leída durante su sepelio.

Resumen y síntesis conceptual

Resumen:

Los desafíos biopolíticos del presente incitan a buscar respuestas creativas a la crisis del 'sistema mundo' y alternativas a la representación filosófica moderna. Crisis y representación que desde la *'filosofía de la liberación'* sugieren dejar de lado las anclas modernas-coloniales, señaladas como obstáculos filosóficos con consecuencias bio-lógicas/políticas y sociales, criticadas y rotuladas como '*eurocentrismo*'. Para enfocar la situación no desde un afuera imposible, sino desde *el pliegue del afuera*, proponemos un '*personaje conceptual*' ligado a la tradición pre-hispánica, *el brujo-chaman-curandero*, que nos permita abordar las preguntas y desafíos propuestos, ensayando pensar las posibilidades '*decoloniales*' de una filosofía crítica en América latina. En ese sentido, hemos propuesto incluir en nuestras conjeturas y argumentos los aportes del paradigma de la '*complejidad*', el concepto de '*rizoma*' de Deleuze y Guattari y las estrategias heurísticas-cognitivas alternativas ('*analécticas*', '*transmodernas*') a los paradigmas de filosofía de la modernidad eurocentrada.

Résumé:

Les défis biopolitiques du présent incitent à rechercher des réponses créatives à la crise du 'système monde' et des alternatives à la représentation moderne. Crise et représentation qui, depuis '*la philosophie de la libération*', ont suggéré de laisser de coté les ancres modernes et coloniales, signalées comme obstacles philosophiques ayant des conséquences bio-logiques/ politiques et sociales, critiquées et étiquetées comme « *eurocentrées* ». Pour délimiter la situation, pas d'un ailleurs impossible, sinon à partir du pli de l'ailleurs, nous proposons un '*personnage conceptuel*', lié à la tradition préhispanique, *le sorcier-chaman-guérisseur*, qui nous permet d'aborder les questions et défis proposés, en essayant de penser les possibilités « décoloniales » de la philosophie critique en Amérique latine. En ce sens nous avons proposé d'inclure dans notre conjecture et arguments les apports du paradigme de la 'complexité', le concept de 'rhizome' de Deleuze et Guattari et les stratégies heuristique-cognitives alternatives ('analectique', 'transmoderne') aux paradigmes de 'la philosophie de la modernité'.

Abstract:

The present bio-political challenges invite creative answers to crises in the global system and the need to seek alternatives to the modern representation of the world. Crisis and representation which, following *'the philosophy of liberation'*, lead to propose setting aside those modern and colonial constraints - criticised and labelled as "*eurocentrism*" – and identified as philosophical barriers with bio-logical consequences, both political and social. Rather than

defining the situation from an outside perspective, a folded, interior viewpoint is taken, proposing a 'conceptual character' linked to pre-Hispanic traditions - the sorcerer-shaman-healer. This allows us to address the issues and challenges covered, inviting the consideration of "decolonial" possibilities for critical philosophy in Latin America. In this sense it is proposed to include in our arguments and conjecture the contributions that may be derived from the paradigm of 'complexity', the concept of 'rhizome' (Deleuze and Guattari) and heuristic-cognitive strategies ('analectic', 'transmodern'), alternatives to the paradigms of philosophy of eurocentric-modernity.

Síntesis conceptual

FILOSOFÍA DE LA MODERNIDAD Y CRÍTICA AL EUROCENTRISMO

Palabras claves:

Analéctica; Capitalismo; Complejidad; Dispositivos de experimentación; Ecología; Eurocentrismo; Modernidad; Paradigma, Personaje conceptual; Política, Post-modernidad; Prospectiva; Rizoma; Sujeto, Transmodernidad.

El punto de partida de este escrito es que hay una mutación de sentido político y cultural *radical* en las sociedades de América Latina, provocadas por las creencias y los obstáculos filosóficos modernos eurocentrados, produciendo limitaciones al conocimiento y dificultades al saber. Esta etapa histórica de inflexión, a la vez hiato, 'punto ciego' y posibilidad potencial de 'actores/sujetos' e intelectuales, comienza a mediados de la década de los años noventa con la rebelión política en Chiapas (México) en 1994. Indicaba la decadencia del modelo impuesto por el FMI y el Banco Mundial, conocido como "*El consenso de Washington*". Se reafirma desde el 11 de septiembre del 2001, como punto de reacomodación y mutación de fuerzas en las relaciones internacionales, con un sistema mundial que va transformándose de lo 'multipolar' inestable y competitivo a lo 'interpolar', es decir que exige aceptar la interdependencia, la fluidez, la incertidumbre y la innovación. En sentido filosófico, los 'universales' que sostenían el edificio político progresista y desarrollista moderno dejan ver fisuras, peligros e intimidaciones en el sentido preestablecido en que se

sostenían paradigmáticamente. Si esto es así, entonces son parte estructural de los problemas y desafíos del presente (biodiversidad, clima, pobreza, energía, armamentos de destrucción masiva, migraciones, regulación financiera, etc.), cuya solución debería imperativamente asumirse rizomórficamente, es decir acéntrica, impersonal y diseminada, con una lógica integradora e interdependiente, que sugiera sinergia y compromiso, más que solipsismo eurocentrado.

Proponemos cinco argumentos interrelacionados desde el 'personaje conceptual' y sujeto de este escrito, *el brujo-filósofo* como pliegue del afuera inexistente, para abordar la crisis de la heteronomía moderna en las sociedades latinoamericanas y en consecuencia, de los paradigmas de la filosofía hegemónica, eurocéntrica, que ha sido resultado del pensamiento del mundo como dominación (o 'naturalización de la guerra'):

1. *Las sociedades asumen objetivamente su situación* –después de dos siglos de "independencia" del colonialismo europeo-moderno y como consecuencia de crisis permanentes-. Estas situaciones generan en las víctimas humanas y no humanas, manifestándose multidimensionalmente en la desigualdad económica, los conflictos políticos, la depredación ambiental, la reconfiguración de nuevos terrenos imperiales, los cambios demográficos *y los límites éticos del 'sistema mundo' vigente*.
2. *Sin embargo, estas sociedades no asumen filosóficamente que poseen las condiciones de un imaginario ético-crítico local, 'decolonial,' potencialmente diferente al neo colonial y alternativo al de la modernidad eurocéntrica.* La causa podría rastrearse en el eurocentrismo intrínseco de su pensar (antropocentrismo, noción de la persona/individuo, racionalidad, libre albedrío, cristianismo). Es decir, si analizamos desde el contexto presente la situación expuesta, podría abordarse analíticamente desde el neo colonialismo político y económico aún vigente, perceptibles en espacios de conflictos cada vez más abstractos.
3. En su conjunto, las sociedades de la región como actor geopolítico y cultural disponen potencialmente de un pensar creativo, complejo, anónimo y plural para una praxis transformadora y una nueva eticidad.

4. *Este "nuevo pensar" paradigmático* -(alternativo al paradigma moderno, es decir a la mecánica newtoniana, el racionalismo cartesiano, el positivismo y a las formas de institucionalización del saber occidental moderno hegemónico)-, *rescata desde la idea de 'complejidad' algunos de los contenidos del pensamiento europeo renacentista, del siglo de las luces y la ilustración. Pero paradójicamente, se posiciona externamente, poniendo en duda sus supuestos ontológicos de re-totalización absoluta y los sueños de la unidad de la ciencia. Procura dar respuestas a las preguntas y desafíos concretos del presente y plantear diferentes interrogantes a los contenidos universales positivos*. Más que la simplicidad de los enunciados científicos de una naturaleza pasiva (que se explica por leyes universales, inscriptas estructuralmente en la realidad, las cuales el científico natural y social debe descubrir), es la explicación de '*la complejidad' lógica y empírica* de de las interrelaciones, en la incertidumbre de futuro (ambiental, cultural, político) lo que debe ser explicado.

- Enrique Leff propone siete formas de complejidad, que involucra lo ambiental: de lo 'real', del 'conocimiento', de la 'producción', del 'tiempo', de las 'identidades', de las 'interpretaciones' y del 'ser'.
- Dussel postuló los principios éticos de pretensión universal (momento positivo, *ana-léctico*), suficientemente abiertos para abordar las decisiones y elecciones morales. El cuidado y las posibilidades de producción y reproducción de la vida humana se convierte en un imperativo ético, que conjuga las preocupaciones filosóficas y ecológicas. "*Es 'criticable' lo que no permite vivir*".

5. *Esto está, en sentido filosófico, parcialmente personalizado en Latinoamérica en Enrique Dussel y Enrique Leff,* los cuales retoman críticamente la tradición y los tópicos de la filosofía moderna. Si bien nos asentamos en ellos como punto de partida, luego diluiremos la versión moderna de 'Sujeto', aun persistente en éstos dos pensadores, para privilegiar la interdependencia impersonal, rizomática y a-céntrica como principio heurístico.
   - Por esto proponemos, junto a esta tradición latinoamericana, un "*personaje conceptual*" (que será el "sujeto" en y de este escrito), ligado a la cultura de las comunidades aborígenes o autóctonas

latinoamericanas actuales, que incorporan naturalmente el antagonismo en su forma paradójica de pensar y explorar las capacidades de la mente: ‘*el chamán’* (o brujo). Este ‘*personaje conceptual’* es negociador, mediador y traductor entre la comunidad y ‘el mundo’ de fuerzas invisibles, llamadas “espíritus” (multiplicidad que hace Uno).

- En todas las sociedades a lo largo de la historia, ‘*el brujo/chamán*’ es mirado como un individuo diferente, un humano que puede trazar planos de experiencia alternativos, que participa en los misterios del ‘mundo invisible’, ‘mundo’ que es actor a la vez. Las reglas de este “otro mundo”, no son totalmente arbitrarias y desconocidas para *el brujo chaman*. El desorden que las caracteriza, reviste una forma significativa.
- En este escrito lo rescatamos a este ‘*personaje conceptual’* en sentido deleuziano y como metáfora metodológica. Es decir, sin idealizaciones de ningún tipo sobre este actor muy particular, perteneciente a contextos socio-culturales muy restringidos, lo elegimos como figura y personaje antidogmático y por su imaginario necesariamente no antropocéntrico y rizomático. Si “*todo pensamiento emite un tiro de dados”* (Mallarmé), es necesario crear un ‘personaje conceptual’ para crear y trazar el ‘plano de inmanencia’. Que no es único pero si puede ser singular, ya que hay innumerables “planos” como también hay una proliferación de ‘personajes conceptuales’. Deleuze y Guattari proponen un plano *pre-filosófico* que debe trazar la filosofía (Razón), y que necesita la imaginación de un ‘personaje’ *pro-filosófico* para hacerlo vivir, que deberá crear los *conceptos* para darle consistencia.

Nuestra conjetura general es que en la historia y presente del pensamiento latinoamericano crítico al ‘*sistema mundo’*, habría coincidencias valorativas e intereses cognitivos compatibles con algunos pensadores europeos. Estas coincidencias podrían ser articuladas críticamente desde la perspectiva de Jean Baudrillard, unas suerte de Tao que presenta en *Le pacte de lucidité ou la intelligence du Mal*, entre la reversibilidad de ‘*la réalité intégrale’ y la ‘forme duelle’.* Esta ‘*forme duelle’* está evidenciada en la permanencia del tema y la relevancia de la polémica, en referencia a ***la***

filosofía de la modernidad. Por otro lado, habría posibilidad de articulación creativa y la interpretación crítica (conceptual, heurística y política) con discursos subalternos y contra-hegemónicos frente a *la colonialidad global*. Nos referimos particularmente a las relaciones y posibilidades filosóficas entre el discurso 'ecológico' y 'ecologista', la 'filosofía de la liberación' y la cosmovisión chamánica -(su pensamiento analógico, la idea de orden y desorden, algunos de sus criterios pragmáticos y empíricos de conocimiento, la ausencia de dogma)-, partiendo desde ***la crítica al eurocentrismo***.

Las posibilidades de una filosofía crítica en América latina debe superar la crítica a la modernidad eurocéntrica, sin quedarse anclada en la negatividad pura, pasando a un nuevo momento, su punto ciego y a la vez su posibilidad (*forme duelle*). Esta parece ser la tarea presente de la filosofía, es decir, pensar más allá de los idearios de superación y síntesis dialéctica, o simplemente 'progreso'. Estamos en un momento determinante de resolución del sentido y visión de futuro, como ya lo reconocen no solo la comunidad científica, sino tanto los partidarios como los críticos al '*sistema mundo'* actual. Mientras más asfixiante es la 'realidad integral' con su extensión tecnológica y sus dispositivos de poder, más violenta la resolución de la '*forme duelle*': no síntesis y resolución feliz, sino compensación y reequilibrio que hará eco del delirio y barbarie de la ilusión del capitalismo, como una realidad completa y acabada.

Propugnamos como ensayo de conclusión, hacer y crear la convergencia de diversos agenciamientos de problemáticas y registros teóricos. Para esto es necesario salir de la 'lógica formal' y visualizar lógicas alternativas a la formal y paradigmas "otros" o diferentes al newtoniano-cartesiano.

1. *En 'la forme duelle', se trataría de añadir los elementos aun no manifestados en el lenguaje de la protesta biopolítica, audibles y visibles en la demanda a 'la réalité intégrale' de igualdad y justicia, de "otros mundos posibles" por parte de las víctimas.* Sería deseable que la dualidad no sea negatividad complementaria únicamente con la idea de "bien absoluto". Es decir, "la inteligencia del mal" -como analiza Baudrillard, la dualidad como

lógica inmanente del sistema mundo/unidimensionalidad vigente-, simétrica y violenta a la obsesión de control y soberbia de la totalización o 'realidad integral' que quiere que su dominio sea real, transparente, inmune y con su sentido preestablecido y definido.

2. "*Hacerse amigo de la paradoja*" parece devenir el imperativo categórico, para ser amante de "*Sophia". Puede ser más creativo aceptar y comprender los límites, obstáculos y restricciones de la lógica formal y la deducción, haciendo uso de la dualidad y partición de Baudrillard de *la 'rélaité intégrale'* y *la 'forme duelle'.* Reciprocidad entendida como sustantivo y unidad diferenciada relacional, paradójicamente inescindible. Multiplicidad relacional, -o la 'univocidad del Ser' si aceptamos interpretación de Alain Badiou sobre Deleuze-, que hace enmudecer al lenguaje. Terreno donde la palabra y los conceptos pegan siempre al costado, nunca en el centro de lo que quiere nominar y significar, porque la paradoja del misterio y la singularidad de lo viviente involucran devenir e interdependencia. Copia formal de la dualidad de los 'espíritus', con los que negocia e interactúa, hace alianza o se enfrenta el 'brujo/chaman'. Así nuestro '*personaje conceptual'* puede ser entendido como una forma o figura de "profanación de lo sagrado". "Espíritus" que pueden sanar o matar, restablecer el equilibrio o desencadenar las fuerzas destructivas de la muerte.

3. *Re-conceptualizamos y problematizamos deliberadamente la correspondencia axiomática entre lo 'real' y la 'realidad objetiva', característica de la filosofía moderna*. La pluralidad de subjetividades sociales y la multiplicidad de formas incitan pensar el devenir social fuera del progreso lineal, que podría ser no necesariamente superador y progresista, porque puede fugar a líneas de subjetivación fascistas y/o centralistas, por más pancartas de "liberal" o "comunista" que proclame y exhiba. Se establece así una desavenencia con la 'lógica formal': 'rizomas' y mesetas que permitan ver desarrollos y despliegues no centralizados, ni policéntricos, más bien a-céntricos. Que no reproduzcan análogamente la idea trascendente de un "centro" arborescente, paternal, policial, cuyo comisario general es Jehová/Zeus/'mano invisible' que todo lo ve con desconfianza, distribuyendo premios y castigos a voluntad. Así se va convirtiendo y legitimando la voluntad de poder sistémica e integral, la eterna repetición *a priori* siempre heterónoma

sobre la creatividad y la contingencia humana -preferentemente autónoma, en su despliegue rizomático-.

4. *No se trata de dicotomías solo conceptuales, sino que la tarea de la filosofía y la política podría ser crear 'cajas de herramientas' teóricas y 'dispositivos de experimentación' colectivos, para tantear experimentos novedosos, construir grupalmente respuestas inesperadas, que no sean solo la "adoración del capital" y la aceptación normativa de una moral siempre desfasada*. Experimentos que ensayen poner entre paréntesis la "barbarie" que impide, en nombre de la 'razón', la articulación creativa, intuitiva y anárquica de soluciones -siempre locales, acotadas y parciales- a desafíos globales. Soluciones que proponen múltiples interpretaciones, más allá de religiones, partidos políticos y comunidades de expertos y científicos eurocentrados.

7. Bibliografía

Abensour, Miguel (2004), « Philosophie politique critique et émancipation ? », In *La philosophie et l'émancipation de l'humanité,* UNESCO, Francia.
Agamben, Giorgio (2005), *Profanations,* Rivales poche, Francia.
-(2008) *La potencia del pensamiento*, Anagrama, España.
Álvarez-Uria, Fernando, (1993: 43-60) « El historiador y el inquisidor. Ciencia, brujería y naturaleza en la génesis de la modernidad», en *Archipiélago,* n° 15, España.
Auge, Marc (1994) "Du risque à l'angoisse : genèse d'une nostalgie", In *Magazine littéraire* n° 312, Agosto 1993, Francia.
Auroux, S. y **Weil**, Y. (1996), *Dictionnaire des auteurs et des thèmes de la philosophie*, Hachette, Francia.
Badiou, Alain (1997) *Deleuze,* Hachette, Francia.
-(2002) « Deleuze sur la ligne de front », In *Le magazine littéraire* n° 406, Francia
-(2008) *¿Qué representa el nombre de Sarkozy?*, Ellago Ediciones, España.
Bateson, Gregory (1991) *Pasos hacia una ecología de la mente* Planeta, Argentina.
Baudrillard, Jean (2004) *Le pacte de lucidité ou l'intelligence du mal,* Galilée, France.
Bauman, Zygmut (2004), *Ética posmoderna,* Siglo veintiuno Editores, Argentina.
Bayardo Rubens y **Lacarrieu** Mónica (comp.) (1997) *Globalización e identidad cultural*, Ciccus-La Crujía, Argentina.
-(1999) *La dinámica global/local,* Ciccus-La Crujía, Argentina.
-(2002) La (in)digestión cultural. Una cartografía de los procesos culturales contemporáneos, Ciccus-La Crujía, Argentina.
Beck, Ulrich, (2003) " Le pouvoir a l'âge de la mondialisation ", In *Le débat,* N° 125, Francia.
Benasayag, Miguel, (2004) *Le mythe de l'individu*, La Découverte, Francia.
Besnier, Jean-Michel (2006) *La croisée des sciences. Questions d'un philosophe*, Seuil, Francia.
Bidet, Jacques (1993), *Teoría de la modernidad*, El cielo por asalto, Argentina.
Bohm David (1980) « L'ordre involué-évolue de l'univers et la consciente", In *Science et conscience*, Stock, Francia.
-(1980) « La imagination et l'ordre implique », In In *Science et conscience*, Stock, Francia.
Borges, Jorge Luis (2004) *Ficciones,* Alianza Editorial, España.
Boudon R. – **Bourricaud** F. (1993), *Diccionario crítico de sociología*, Edicial, Argentina.
Brown, Norman (1986) *El cuerpo del amor*, Planeta-Agostini, España.
Buenfil, Rosa (comp.) (1998) *Debates políticos contemporáneos. En los márgenes de la modernidad*, P y V, México.
Bullard, Robert (2002) "Face au racisme environnemental du monde du XXIème siècle », In *UNRISD Infos,* n° 25, 2002, Naciones Unidas.
Busso, Gustavo (2005) *Prospectiva y escenarios futuros en Población y desarrollo. Una aproximaron a la experiencia latinoamericana*, CEPAL, Chile.
Busso, Hugo (2001) "Estado, Ideología y Cultura en globalización" In *Primera Jornada de investigadores en comunicación de Córdoba*, EC, Argentina.

Carrilho, Manuel (1997) *Rationalités. Les avatars de la raison dans la philosophie contemporaine*, Hatier, Francia.
Casalla, Mario (2003) *América Latina en perspectiva. Dramas del pasado, huellas del presente,* Altamira, Argentina.
Castaneda, Carlos (1994) *El don del Águila*, Emecé, Argentina.
Castoriadis, Cornelius (1998), *El ascenso de la insignificancia,* Frónesis, España.
Cavarozzi, Marcelo (1996) *El capitalismo político tardío y su crisis en América Latina,* Homo Sapiens, Argentina.
Cecena, Ana Esther, *Rebeldías sociales y movimientos ciudadanos*, Revista **OSAL** (Observatorio Social de América Latina), Enero 2002, CLACSO.
CEPAL, (2002) *Equidad, desarrollo y ciudadanía,* CEPAL, Chile.
(2003) *Une décennie d'ombres et de lumières. L'Amérique latine et les Caraïbes dans les années 90*, CEPAL-IHEAL, Chile.
Chevallier, Jean (2003) *L'Etat Post-moderne*, L.G.D.J., Francia.
Comité pour la mémoire de l'esclavage (2005) *"Mémoires de la traite négrière, de l'esclavage et de leurs abolitions,* La découverte, Francia.
Coromina, Joan (1994) *Breve diccionario etimológico de al lengua castellana,* Gredos, España.
Cheynet, Vincent (2005) « Cap sur la décroissance », In *Le Monde Diplomatique, maniéres de voir N° 83, France.*
Cirlot, Juan (1998), *Diccionario de Símbolos*, Ediciones Siruela, España.
Compte-Sponville, André (2001) *Dictionnaire philosophique*, PUF, Francia.
Dabéne, Olivier (1997) *Amérique Latine, la démocratie dégradée,* Editions Complexe, Francia.
Davies, Paul -(1986), *Otros Mundos*, Salvat, España.
-(2003) entrevista en *Sciences et avenir*, n° 137, Francia.
Deleuze, Gilles, (1996) "Deseo y placer", In revista *Zona Erógena* nº 32, Argentina.
-(1995) « L'immanence : une vie… », In Revista *Philosophie* n° 47, Francia.
Deleuze, Gilles y **Guattari**, Félix (1985) *El anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia.* Paidós, España.
-(1993) *Qu'est-ce que la philosophie?,* Cérès Editions, France.
-(1994), *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie 2,* Minuit, France.
-(2008), *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Pre-textos, España.
Delsol, Chantal, (1996) *Le Souci contemporain,* Editions complexe, France.
Deprun, Jean (1982) «Filosofías y problemáticas de las luces», en *Racionalismo, empirismo, Ilustración,* Bealval, Yvon (dirección), Siglo XXI, Argentina.
Descola, Philippe (2006) "Los hombres no son los reyes de la naturaleza", reportaje en Diario La Nación, Argentina, 23/08/06
-(2004) « Le monde, par-delà la nature et la culture » (entretien), In *La Recherche*, N° 374.
-(1998) "Las cosmologías de los indios de la Amazonia", Págs. 217-219, Revista Zaniak n° 17, Francia.
(1992) *Les lances du crépuscule*, Plon, Francia.
Dieterich, Heinz (compil.), (1999) *Fin del capitalismo global. El nuevo proyecto histórico*, Editorial 21, Argentina.
Dinerstein, Ana (1999) "Sujeto y globalización. La experiencia de la abstracción", In revista Doxa n° 20, Argentina.
Domínguez, José (2009) *La modernidad contemporánea en América Latina*, Siglo XXI Editores, Argentina.
Dorna, Alexandre (2003 : 8-9) "Faut-il avoir peur du populisme? », In *Le Monde Diplomatique*, Novembre 2003, Francia.

Drury, Nevill (2005) *Magia y hechicería. Desde el chamanismo hasta los neopaganos. Pensamiento y práctica.* Blume, España.
Duby Jean Jacques, "Sciences : la fin du déterminisme", In *Magazine Littéraire* n° 312, Págs. 31-34, Francia.
Ducrot Oswald **y Todorov,** Tzvetan (1996) *Diccionario enciclopédico de las ciencias del lenguaje*, Siglo XXI, México.
Dupront, Alphonse (1996) *Qu'est-ce que les lumières ?*, Gallimard (Folio 76), Francia.
Dussel, Enrique -(1983), *Introducción a la filosofía de la liberación,* Nueva América, Colombia.
- (1999), "Sobre el sujeto y la intersubjetividad: el agente histórico como actor en los movimientos sociales", In Revista *Pasos* Nro.: 84-Segunda Época, Julio –Agosto.
-(1999) "El reto actual de la ética: detener el proceso destructivo de la vida", Págs. 197-207, In Dieterich, Heinz (comp.), *Fin del capitalismo global. El nuevo proyecto histórico*, Editorial 21, Argentina
-"Eurocentrismo y modernidad", Págs. 57-70, In Mignolo, Walter (comp.) (2001) Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo, Ediciones del Signo, Argentina.
-(2002) *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión,* Trotta, España.
-(2003a) "La filosofía de la liberación ante el debate de la postmodernidad y los estudios latinoamericanos", In Michelini, Dorando (comp.) *Filosofía de la liberación. Balance y perspectiva 30 años después,* revista Erasmus, N° 1-2, Argentina.
-(2003b) "Transmodernidad e interculturalidad. Interpretación de la filosofía de la liberación", In Michelini, Dorando (comp.) *Filosofía de la liberación. Balance y perspectiva 30 años después,* revista Erasmus, N° 1-2, Argentina.
- (2006), *20 tesis de la política*, Siglo XXI Editores, México.
Durand, Gilbert **(1980)** « Orphée et Iris 80 : l'exploration de l'imaginaire » (Págs. ; 305-322), In *Science et conscience. Le deux lectures de l'univers*, Stock, France.
(1994), L'imaginaire, Hatier, France.
Eliade, Mircea y **Couliano**, Ioan, (2007) *Diccionario de las religiones*, Paidós, España.
Enaudeau, Corine (1999) *La paradoja de la representación,* Paidós, Argentina.
Esposito, Roberto, (2005) "Toda filosofía es en si política", *Revista Ñ*, 12/03/05, Argentina.
Fanon, Frantz (2009) *Piel negra, máscaras blancas*, Akal, España.
Ferrero, Jesús (2009) *Las experiencias del deseo. Eros y misos*, Anagrama, España.
Foucault, Michel, (1980) *Microfísica del poder*, La piqueta, España
(1996) *¿Qué es la ilustración?* La Piqueta, España.
(1996) *Hermenéutica del sujeto*, Altamira, España.
(2002) *L'ordre du discours*, Gallimard, Francia
Fourez, Gérard (2008) *Cómo se elabora el conocimiento. La Epistemología desde un enfoque socio-constructivista,* Narcea, Madrid.
Galeana, Patricia, (1999), *Latinoamérica en la conciencia europea. Europa en la conciencia latinoamericana,* Fondo de Cultura Económica, México.
Garcia Canclini, Néstor (2000) "Cultures hybrides et stratégies communicationnelles", in Hermès n° 28 *Amérique Latine. Cultures et Communications,* CNRS, Francia.
-(1997) *Cultura y comunicación. Entre lo global y lo local,* EPC, Argentina.
Garibay, David (2007 : 54-59), "Comment l'Amérique Latine à basculé a gauche", In *Sciences Humaines. Les grands dossiers, N° 6*, Francia.
Garretón, Manuel Antonio (2001) *"Cambios sociales, actores y acción colectiva en América Latina"*, In Revista de la CEPAL, N° 56, Chile.
- (1999) "Transformaciones sociales y reconstrucción de los estados nacionales: hacia una

nueva matriz socio-política", In Bayardo et Lacarrieu (comp.), *La dinámica global/local. Cultura y comunicación: nuevos desafíos, Ciccus*, Argentina.
(2000) *Política y sociedad entre dos épocas. Reflexiones sobre América latina en el cambio de siglo.*
(2002) "La transformación de la acción colectiva en América Latina", In *Revista de la CEPAL*, Nº 76, Chile
-(2002b.), *¿Polis ilusoria, democracia irrelevante?,* Revista TodaVIA, Nº 2, Argentina.
-(2002c) *"Cultura y política de la integración regional"*, In Foro "Libertad, economía y sociedad", OSDE.
- (2003) *Latin America in the 21 century,* North south center press, Estados Unidos.
Gauchet, Marcel «Croyances religieuses, croyances politiques», dans Le Débat, Nº 115, France.
-(2003) « Visages de l'autre. La trajectoire de la conscience utopique », In *Le Débat Nº 125,* mai - août.
-(2005) « Le XXI siècle sera celui de la planète démocratique », entrevista en *Le Monde 2,* Samedi 23 avril, Págs. 59-63, France.
Giddens, Anthony**, Turner** Jonathan **(1995)** *La teoría social hoy*, Alianza Universidad, Argentina.
Goméz, Thomas (1992) *L'invention de l'Amérique,* Flammarion, Francia.
Gougard, Henri (compil.) (1997) *Paroles de Chamans*, Albin Michel, Francia.
Grevi, Giovanni, (2010: 42-45) « El mundo interpolar », In revista *Foregein Policy* n° 38, España.
Gros, Christian (2000) *Políticas de la etnicidad: identidad, Estado y modernidad,* ICAH, Colombia.
Grosfoguel, Ramón (2007) "Descolonizando los paradigmas de la economía política: transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global", In Grosfoguel, Maldonado Torres y Saldivar, *Unsetling postcoloniality: coloniality, transmodernity and border thinking*, Duke University Press, Estados Unidos.
- (2006) "Del final del sistema mundo capitalista hacia un nuevo sistema- historico alternativo: la utopística de Immanuel Wallerstein", In Revista *Nómadas*, n° 25, Octubre, Colombia.
-(2007) *Reportaje, Revista Polis*, n° 18, http://www.revistapolis.cl/18/gros.htm
-(2007) Grosfoguel, Ramón y **Castro Gómez**, Santiago, *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global,* Siglo del Hombre Editores, Colombia.
- (2009) *Pensar decolonial*, Fondo Editorial La Urbana, Venezuela (Compilado con José Romero Losacco).
-(2009 b) "Izquierdas e Izquierdas Otras: entre el proyecto de la izquierda eurocéntrica y el proyecto transmoderno de las nuevas izquierdas decoloniales", In Revista *Tabula Rasa*, N° 11, Colombia.
Grunzinsky, Serge (1991), *L'Amérique de la conquête peinte par les Indiens du Mexique*, Unesco- Flammarion, France.
(1999) *La pensée métisse*, Fayard, Francia.
Gurtvitch, Georges (1962) *Dialectique et sociologie*, Flammarion, Francia.
Habermas, Jürgen (1994) *Habermas y la modernidad*, Cátedra, España.
Halperin Donghi, Tulio (1997) *Historia contemporánea de América Latina,* Alianza Editorial, Argentina.
Hamayon, Roberte, (2005 a) « Le concept de chamanisme : une construction occidentale », In *Religions & Histoire*, n° 5, Pags. 8-24, Francia.
(2005 b), « Le chamane, le homme qui parle aux esprits… », In *Religions & Histoire*, n° 5, Pags. 32-38, Francia.

Hardt, Michael (2001) revista *Multitudes*, "L'histoire eurocentrée", edición electrónica.
Hargous, Sabine (1985), *Les appeleurs d'âmes. L'univers chamanique des indiens des Andes*, Albin Michel, Francia.
Hegel, Guillermo Federico (1988) *La raison dans l'histoire,* Ed. 10/18, Francia.
Hell, Bertrand (1999) *Possession & chamanisme. Les maîtres du désordre,* Flammarion, France.
Hopenhayn, Martín (2002), "El reto de las identidades y la multiculturalidad", In *¿Integrarse o subordinarse?, Nuevos cruces entre políticas y cultura*, CLACSO.
Ibáñez, Jesús, *Nuevos avances en la investigación social I,* Proyecto a, España.
Katz, Claudio (2004 : 25-36)**,** "Au-delà du néoliberalisme", In *Contretemps* n° 10, Francia.
Keeney, Bradford, *Estética del cambio*, Paidós, Barcelona.
Kharitidi, Olga (1998) *Entrar en el círculo.* El encuentro con la antigua sabiduría de los chamanes siberianos, Círculo de lectores. España.
König, Hans-Joachim (ed.) (1998) *El indio como objeto y sujeto de la historia latinoamericana. Pasado y presente,* Universidad Católica de Eichstät, Alemania.
Laclau, Ernesto (1996) *Emancipación y diferencia,* Ariel, Argentina.
Lander, Emilio (Comp.)**,** (2000) *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, CLACSO-UNESCO, Argentina.
Latouche, Serge (2006) *Le pari de la décroissance*, Fayard, Francia
Le Bot, Yvon, (1998) « ¿Se puede hablar de actores sociales étnicos en América Latina ? », en *El Indio como sujeto y objeto de la historia latinoamericana*, Hans-Joaching König (ed.), Publicaciones del Centro de estudios latinoamericanos de la Universidad católica de Eichtätt, Serie A, actas 18, Frankfurt.
-(2003) «Le zapatisme, première insurrection contre la mondialisation néoliberale », In Michel Wieviorka (sous la direction de), *Un autre monde, voix et regards,* Balland, France.
Le Clézio, J.M.G (1997) *La fête chantée,* Le Promeneur, Francia.
Leff, Enrique (2002) «Globalización y complejidad ambiental» (57-86);
-«La geopolítica de la biodiversidad y el desarrollo sustentable: economizacion del mundo, racionalidad ambiental y reapropiación social de la naturaleza» (218-243) In *La construcción de la ecología humana,* Ricaldi Arevalo, Tania (compil.), UNESCO, Bolivia.
Lefort, Claude (1998) «El imaginario de la crisis ». In Revista *Punto de Vista*, N° 61, Argentina.
Le Qeau, Pierre (2000) "L'imagination et la transcendance", In ***Cultures en Mouvement,*** n° 27, Págs. 30-34, Francia, 2000.
Lopez Segrera, Francisco (2000) « Abrir, impensar y redimensionar las ciencias sociales de América Latina y el Caribe. ¿Es posible una ciencia social no eurocéntrica en la región?", In Lander (2000), Págs. 177-199.
Lyotard, Jean-François (1999) *La condición posmoderna,* Altaya, España.
Maffesoli, Michel (1996), *Eloge de la raison sensible,* Fayard, France.
-(2000) « L'imaginaire social », Pag. 26-29, In *Cultures en Mouvement,* n° 27, Francia, 2000.
Martin-Barbero, Jesús, (2000) «Décentrage cultural et palimpsestes d'identités », In *Hermès N° 28. Amérique Latine. Culture et communication,* CNRS, France
M'Bokolo, Elikia, (2001) « La dimension africaine de la traite de Noirs », pags. 32-35, In *Maniére de voir n°58, Le Monde Diplomatique,* Francia.
Michelini, Dorando (compil.) (1993) *Racionalidad y cultura en el debate modernidad y postmodernidad*, Icala, Argentina.

-(2003), *Filosofía de la liberación. Balance y perspectiva 30 años después,* revista Erasmus, nº 1-2, Argentina.
Midal, Fabrice (compil.) (2006) *L'essentiel de la sagesse amérindienne*, Presses du Châtelet, Francia.
Mignolo, Walter (compil.) (2001) *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo,* Ediciones del Signo, Argentina.
-2009 "El desprendimiento: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad", In *Pensar decolonial*, Compilación de Grosfoguel y Losaco, UBV, Venezuela.
Miller, Jacques-Alain, *El otro que no existe y sus comités de ética*, Paidós, Argentina.
Morin, Edgar (1988) *El método III. El conocimiento del conocimiento*, Cátedra, España.
-(1998) *El Método IV, Las ideas,* Cátedra, España.
-(1993) entrevista *Le magazine litterarire* n° 312, "Edgar Morin, philosophe de l'incertain », Págs. 18-22, Francia.
-(1995) "La relación antropo-bio-cósmica", in *Gazeta de antropología* n° 11, España.
- In Ibáñez (1998) "Hacia la galaxia complejidad", Págs. 108-113.
-(2010) *La mente bien ordenada. Los desafíos del pensamiento del nuevo milenio*, Seix Barral, España. Versión original en Francés: (1999) *La tête bien faite. Repenser la réforme. Repenser la pensée*, Seuil, Francia.
-(2004) "Individu, société, espèce : pour une étique", In *Philosophie et droits humains*, UNESCO (Journée de la philosophie n° 7), France.
Morris et Schlensinger (2000) " Des théories de la dépendance aux théories de la résistance ", In *Hermes N° 28,* Francia.
Naess, Arne, (2008: 12-17) « Ecología profunda. Algunos aspectos filosóficos », In *The Eclogist* n° 34, España.
Naredo, José Manuel (2008: 11-15)"La especie humana como patología terrestre y sus remedios", In *Economía social, economía ecológica*, CGT-Ecologistas en acción, España.
-(1993: 15-26) "Sobre las relaciones entre ciencia, cultura y naturaleza", In Revista *Archipiélago* n° 15, España.
Negri, Antonio (2004), "Comprendre la violence du pouvoir", *Le passant ordinaire* n°48, pags. 51-53, Francia.
Narby, Jeremy y **Huxley,** Francis, (2005) *Chamanes a través de los tiempos. Quinientos años en la senda del conocimiento*, Kairos, España.
Neveau, Erik *(2002) Sociologie des mouvements sociaux,* La Découverte, Francia.
Parisi, Alberto, (2005) "Diferencia", In Salas Astrain (Comp.), *Pensamiento crítico Latinoamericano*, Vol I, Págs. 189-199.
Passet, René, (2006, Obra colectiva) In *Pour un nouvel imaginaire politique,* Fayard, Francia.
Paz, Octavio (2000) « La búsqueda del presente », In *Zona Erógena* n° 46, Argentina.
-(1985) *Los Hijos de Lino,* Oveja negra, Colombia.
Perkins, John (1997), *Enseignements chamaniques*, Age du Verseau, Francia.
Pol Droit, Roger (2010), *Occidente explicado a todo el mundo*, Paidos, España.
Rancière, Jacques (1996) *El desacuerdo- Política y filosofía,* Nueva Visión, Argentina.
-(2004) *Aux bords du politique,* Gallimard Folio, France.
Redeker, Robert, (2003) « La vraie puissance de l'utopie », In *Le débat* n° 125, France.
Reyna, José Luis (Comp.) (1995) *América Latina a fines de siglo*. FCE, México.
Ricaldi Arévalo (Comp) (2002) *La construcción de la ecología humana,* UNESCO, Bolivia.

Ricoeur, Paul (2002) *La lutte pour la reconaissance et la économie du don*, Journée de la Philosophie à l'UNESCO, Francia
Rivera Cusicanqui, Silvia (2010), *Ch'ixinakak utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos desclonizadores,* Tinta y Limón Ediciones, Argentina.
Roob, Alexander (1997), *Alquimia y mística, Taschen,* Italia.
Roig, Arturo (1994) «La historia de las ideas y la filosofía latinoamericana», In *Actas VII congreso nacional de filosofía*, UNRC, Argentina.
Salas Astrain, Ricardo (Comp) (2005) *Pensamiento crítico latinoamericano, Vol. I, II y III,* Ediciones UC Silva Enríquez, Chile.
Santos, Boaventura De Sousa (2000) «Nuestra América. Reinventando un paradigma subalterno de reconocimiento y distribución», en *Revista Chiapas N° 12,* www.ezln.org/revistachiapas
-(2003) *Globalización y democracia,* conferencia 16 Junio 2003.
-(2002) *La caída del Angelus Novus: ensayos para una nueva práctica política,* ILSA, Colombia.
- (2007) "La reinvención del Estado y el Estado plurinacional", en Revista *OSAL* (Buenos Aires: FLACSO) Año VIII, N° 22, septiembre.
Schnitman, Dora (comp.) (1995) *Nuevos paradigmas, cultura y subjetividad,* Paidós, Argentina.
Serres, Michel (1993: 39-42) entrevista, "Sobre el contrato natural", In *Archipiélago,* n° 15, España.
Solie, Pierre (1980 : 457-467) "Psysique et alchimie", In *Science et conscience*, Mercure, Francia.
Thiebaut, Carlos (2008), *Conceptos fundamentales de la filosofía*, Alianza, España.
Todorov, Tzvetan (2008) *El miedo a los bárbaros. Más allá del choque de civilizaciones*, Galaxia Gutemberg, España.
Touraine, Alain (1994) *Crítica a la modernidad,* FCE, Buenos Aires.
-(1994) *Qu'est ce que la Démocratie ?* , Fayard, France.
-(1995) « ¿Qué es el multiculturalismo*?»,* In *Claves*, N° 56, España.
-(1997) *Pourrons-nous vivre ensemble ?* , Fayard, Francia.
- (2000) *La recherche de soi,* Fayard, Francia.
-(2005) *Un nuevo paradigma para comprender el mundo de hoy*, Paidos, España.
Thwaites Rey, Mabel (2010), « Después de la globalización neoliberal. ¿Qué Estado en América Latina?, In Cuadernos del pensamiento critico Latinoamericano, Revista *OSAL* Año XI, N° 27, Abril.
Vallet, Odon (2000) *Hymnes à laTerre-Mère,* Mercure de France, Francia.
Védrine, Héléne (2000) *Le sujet éclaté,* Le livre de poche, Francia.
Vitiello, Vincenzo (1998) *Genealogía de la modernidad,* Losada, Argentina.
Wallerstein, Inmanuel (2001), « El eurocentrismo y sus avatares: los dilemas de la ciencia social", Págs. 95-115, In Mignolo (2001).
-(2001) *Conocer el mundo. Saber el mundo,* Siglo XXI, México.
Weber, Eugen (1999) *Apocalypses et millénarismes,* Fayard, Francia.
Wieviorka, Michel (compil.) (2003), *Un autre monde, voix et regards,* Balland, France.
Zizêk, Slavoj (1998) « Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional », In Eduardo Grüner, *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo,* Paidós, Argentina.

Revistas y publicaciones especializadas

Archipiélago, n° 15, n° 79 España.
Cahiers des Amériques latines, 4, 9, 13, 26, 37, 40, 41, Francia.
Cahiers du GELA.IS n°1, (2001) L'Harmattan, Francia.
Claves N° 56, España.
Contretemps, n° 10, mayo 2004, Francia.
Cultures en Mouvement, n° 27, Francia, 2000.
Doxa, n° 20, Argentina, 1999-2000.
Erasmus, N° 1-2, Argentina, 2003.
Gazeta de antropología n° 11, España.
Hermès n°28, (2000) CNRS, Francia.
La Recherche, N° 374, Francia.
Le Débat, N° 115, 125, Francia.
Le passant ordinaire n°48, Francia.
Magazine Littéraire n° 312, 406, 450, Francia.
Manière de voir n° 58, 83, 104 Le Monde Diplomatique, Francia.
Minotaure, N° 6, Francia.
Polis, n°18, Chile.
Punto de Vista, N° 61, Argentina.
Religions & Histoire, n° 5 (2005), Francia.
Revista Chiapas *N° 12,* www.ezln.org/revistachiapas.
Revista de la CEPAL, N° 76, Chile.
Revista OSAL (Observatorio Social de América Latina), Enero 2002, CLACSO.
Revista Polis, n° 18, http://www.revistapolis.cl/18/gros.htm
Sciences et avenir, n° 137 (2003), Francia.
Sciences humaines. Les grands dossiers, N° 6, 2007, Francia.
Solar, Revista Iberoamericana de filosofía, n° 4, 2008, Perú.
Tabula Rasa, n° 8; 9, (2008) Colombia.
UNRISD Infos, n° 25, 2002, Naciones Unidas.
Zona Erógena n° 32; 46, Argentina.

Crítica a la modernidad eurocentrada

Los desafíos biopolíticos del presente incitan a buscar respuestas creativas a la crisis del 'sistema mundo' y alternativas a la representación filosófica moderna. Crisis y representación que desde la filosofía crítica decolonial sugieren dejar de lado las anclas modernas-coloniales, señaladas como obstáculos filosóficos con consecuencias biológicas /políticas y sociales, criticadas y rotuladas como eurocentrismo. Para enfocar la situación no desde un afuera imposible, sino desde el pliegue del afuera, propone el autor un 'personaje conceptual' ligado a la tradición pre-hispánica, el brujo-chamán. Éste nos permitiría abordar las preguntas y desafíos propuestos, ensayando pensar las posibilidades 'decoloniales' de una filosofía crítica al eurocentrismo moderno. Propone incluir en sus conjeturas y argumentos los aportes del paradigma de la 'complejidad', el concepto de 'rizoma' de Deleuze y estrategias heurísticas-cognitivas alternativas a los paradigmas de ilustración moderna. Para esto, la búsqueda política y poética requiere creatividad prospectiva, ensayando dispositivos de experimentación colectivos inciertos, una suerte de elogio a la profanación de lo ya agónico.



Hugo Aníbal Busso

Doctor en Filosofía (Paris 8- UBA). Autor de Capital social y participación. Las redes tecnológicas como redes sociales, Narvaja Editor, Arg.,2005. Autor de numerosos artículos especializados y periodísticos. Fué profesor de Epistemología de las Cs sociales, Sociología y semiótica. Actualmente es formador, consultor e investigador en España.



978-3-8484-5759-5

editorial académica española